

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina (Gr. II - 70%)

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXV-N. 24 - 31 dicembre 1969

Il fondo del prof. Andrea Galimberti tratta della necessità che all'impegno rivoluzionario dei giovani si accompagni una revisione storiografica.

L'editoriale mette in luce gli equivoci cui vanno incontro i discorsi sui "giovani" considerati come categoria.

La meditazione, sul tema dei "novissimi", è tratta da una lettera di Valeria Bassanesi.

Alle pp. 3-4 prosegue la serie di articoli sulle università che si moltiplicano al di fuori di una corretta programmazione politico-culturale.

Paolo Bettolo presenta un libro di Oscar Cullmann (pp. 13-14).

In documentazione pubblichiamo testi in riferimento alla giornata mondiale della pace 1970 (pp. 5-6); uno studio sui rapporti Chiesa locale - riflessione teologica, di Peppino Orlando (pp. 7-8); una seconda serie di interventi al congresso di Verona (pp. 9-10); gli indici dell'annata di RICERCA 1969.

No al giovanilismo

Mi è capitato di recente, di dover ripensare al problema dei giovani. Mi si è così confermata l'impressione che stiamo assistendo al consolidarsi di un disegno molto pericoloso, portato avanti con l'appoggio di tutta la nostra stampa ben pensante e dei nostri politici: annegare nel mito del giovanilismo tutti i problemi di cui si fanno oggi portatori molti dei gruppi giovanili. Problemi che investono nella sostanza i nodi strutturali della società, che chiedono un nuovo assetto di potere, che sono quindi « i problemi » di tutta la comunità civile. Le prime avvisaglie c'erano state quando un po' grossolanamente si era cercato di liquidare la contestazione del Movimento Studentesco, trasformando un fatto politico in un fatto di generazione accomunando i cantanti beats ai leaders del MS, e facendo appello alla ingenuità, alla impaziente volontà di trasformazione propria dell'età giovanile.

Oggi in maniera meno scoperta si continua lo stesso equivoco confondendo allegramente i termini del problema facendo della psicologia approssimativa, della cattiva sociologia e nessun tipo di politica.

Ma quel che è peggio, sono i giovani, talora gli stessi responsabili di gruppi giovanili che danno l'avallo a tutto questo. Eh sì! Perché giustificare il proprio modo sbrigativo e disinvolto di affrontare le cose, la propria impazienza, facendo solo appello alla età, significa avallare questo tentativo.

Così pure inneggiare all'esigenza di fare, alla necessità di cambiare, trovando la risposta ai problemi di partecipazione nei campi di lavoro, significa proprio dare lo spunto agli slogan giornalistici: « i giovani non sono solo contestatori ». Lo stesso dicasi delle raccolte di stracci per la fame nel mondo, quando vengono assottigliate e presentate non nella loro parzialità di esperienza educatrice o religiosa, ma come il toccasana dei giovani ai problemi del mondo.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare ma chi volesse averne uno, che pure cerca di ammantarsi di una certa dignità culturale, guardi l'editoriale del 200° numero del Mulino (Il Filo di Arianna, in: « Il Mulino », giugno 1969) dove la pretenziosa presentazione di un nuovo modo di far « politica » e « cultura » da parte di un nuovo gruppo di redattori non riesce a nascondere il vuoto della solita affermazione: siamo solo dei giovani laureandi o laureati, largo ai ventenni.

Sarebbe bello sapere che cosa di costruttivo e di oggettivo rimarrà fra vent'anni di questo baldanzoso giovanilismo.

A questo punto vorrei chiarire una cosa: esiste un problema dei giovani. Esiste una condizione giovanile che ha, soprattutto oggi, delle sue caratteristiche, delle sue sensibilità privilegiate, delle sue tensioni e potenzialità innovative preziose. Sarebbe sciocco metterlo in dubbio.

Per questo sono necessarie delle indagini delle ricerche SERIE da un punto di vista pedagogico medico psicologico sociologico etc. Su questo è necessario che si documentino tutti gli insegnanti (mentre a tutt'oggi si continua a non far niente affidandosi alla curiosità e alla responsabilità del singolo).

(continua a p. 16)

La storia e il suo insegnamento

Ho scritto in un precedente articolo (CHIEDERE O DONARE) (1) che alla sensibilità d'oggi la didattica tradizionale appare guastata da una stortura di fondo: « la realtà vi era capovolta, e occorre capovolgere di nuovo per ottenere una veduta raddrizzata ». Questo rovesciamento non è impossibile, ed è momento indispensabile anche al risanamento della società stessa e dei suoi ordinamenti; sicché hanno parzialmente torto coloro che ripetono il ritornello ormai consueto: se volete riformar qualcosa, cominciate dalla società e non dalla scuola!

Che cosa, tuttavia, occorre fare? Che significa, oggi, didattica sana? Il caso dell'insegnamento storico, meglio di ogni altro, permette di chiarire questi problemi.

Ai detrattori della scuola cominciamo col concedere, che dell'insegnamento storico non si può nemmeno parlare, se non si comincia col discorrere della storia stessa: della sensibilità con cui se ne valutano i diversi aspetti, e si creano le prospettive interne della narrazione storiografica; e, insomma, della specie di storiografia che si presceglie e si elabora. Non è conceder poco! Il modo, infatti, in cui una società umana interpreta la esperienza passata, è carattere della società stessa

sa prima che della scuola; ed è determinante, non solo pel tipo di cultura che quella società riconosce, ma anche per le progettazioni che essa compie, ossia pel tipo di civiltà che essa concepisce e vuole. La scuola, in tutto questo, sembra comparire soltanto come un effetto di cause da lei indipendenti; e sembra trovar conferma il ritornello suddetto! E' proprio vero? Ecco una situazione, che merita di essere analizzata con molta cura.

Serviamoci d'un esempio. Un modo di sentire, che differenzia profondamente i giovani d'oggi da quelli d'un tempo, è il loro pacifismo. Non, che tale sentire non esistesse già prima; ma, chi lo viveva nel suo animo, si rassegnava poi ad ammettere che si trattasse d'un ideale « storicamente astratto ». La storia, la vicenda reale, lo avrebbero sempre di nuovo calpestato, per cause incoercibili. Il vigore, l'insistenza, la tenacia e la audacia, con cui i giovani d'oggi asseriscono il pacifismo, rivestono perciò il carattere di una **revisione storiografica**: non è vero, che le guerre siano ineluttabili! Vi è implicito un ridimensionamento degli argomenti coi quali tradizionalmente si spiegano le guerre; un interesse nuovo per gli indizi storicamente dati della loro acci-

dentalità (e, ben sovente, della mediocrità morale o civile delle società, che troppo facilmente vi si rassegnano). Accade insomma, alla contestazione giovanile, che il suo stesso sforzo di inserirsi nella storia, e di scrivere un capitolo nuovo, ha per effetto di **riscrivere** implicitamente anche i capitoli precedenti, in una chiave diversa: effetto, questo, che si è prodotto sempre, dacché le diverse società umane cominciarono a possedere tradizioni e a trasmetterle.

Con queste considerazioni, non siamo ancora alla scuola: se i giovani d'oggi — si dirà — riescono a svolgere un'azione in qualche modo efficace, è precisamente **uscendo dalla scuola!**

Osserviamo, però, che cosa accade loro. Se per un lato tendono a far valere il loro modo di sentire, per l'altro avvertono l'esigenza di chiarirlo dimostrativamente, a se stessi e agli altri. Supponiamo che, anche oggi, l'idea pacifista non venga sufficientemente elaborata in senso giuridico-politico: questo difetto di elaborazione le toglierà di potersi imporre nella società, come una idea-forza capace di riplasmare a suo modo gli ordinamenti umani; se avrà dei

(continua a pag. 16)

Andrea Galimberti

La strage di Milano ci fa pensare. Diremo anche noi, certo, che le responsabilità vanno perseguite con fermezza. Ma diremo anche, che i difetti di una società malata non si sanano solo con la punizione, ma soprattutto con l'educazione, con la giustizia, la proposta di mete e di atteggiamenti morali degni d'essere vissuti.

Diremo, anche, che a nessuna persona ragionevole conviene tentare speculazioni politiche su fatti così tragici; che c'è il rischio di usare armi a doppio affilissimo taglio.

Ricorderemo, infine, che i crimini del terrorismo non sono l'unica forma di violenza presente nella nostra società.



Incontro al giudizio

Meditazione

Questa meditazione è tratta da una lettera di V. Bassanesi a Giovanni Benzoni in riferimento all'articolo di quest'ultimo. In attesa del giudizio, apparso sul n. 20 di RICERCA.

L'origine dello scritto ne spiega il carattere e il discorso in seconda persona.

Quando parli dei "novissimi", della largamente diffusa consapevolezza di essere ordinati al giudizio finale e di dovere spendere bene la nostra vita fai notare un primo aspetto spesso in ombra, quasi fuori del campo della nostra consueta visuale: il giudizio non solo ci pone di fronte l'assoluta necessità di dover spendere bene la nostra vita, ma cala questa vita entro la prospettiva della nostra morte; entro la consapevolezza della morte una buona vita, ancor più: una vita per una buona morte. Cos'è una buona morte? Qualcosa di più, credo, di una conclusione non catastrofica, qualcosa di più anche di quel segno da noi inteso come distruzione, passaggio da una forma di esistenza ad una altra. Vediamo quasi sempre vita e morte come affari separati, giustapposti o mescolati che siano, non nelle loro relazioni, nel complesso totale dei loro significati. Giustapposte, perché infatti è ciò che avviene nella dimensione spazio temporale in cui siamo immersi. Tuttavia morte e vita non solo partecipano di questa dimensione presente fenomenica; nel loro più intenso significato, percepibile soprattutto da chi avverte la dimensione sacra, religiosa della realtà, morte e vita si intrecciano presenti l'una nell'altra, in ogni istante convertendo l'una nell'altra l'unico mistero dell'intero destino della totale vita, visibile ed invisibile, temporale ed eterna.

Una buona vita, una buona morte, "preziosa è la morte dei santi agli occhi del Signore". I santi a somiglianza di Cristo hanno fatto qualcosa di meraviglioso della loro morte. Per loro è stata spesso più che uno spegnersi, "egressus" glorioso come lo ha chiamato San

Gregorio Magno, preveduto e preannunziato da essi per esser goduto, conclusione culminante e liberante di quell'"exitus supra seipsum" che era stata la costante gloria della loro vita. Vita spesa ad uscire ad abbandonare se stessi, spinti con tutte le loro forze umane e divine di carità e speranza e fiducia a cercare la luce ignota, la gloria che si intravede, che ci è data da gustare un poco, in anticipo, come pegno d'amore a chi è lontano. Luce e gloria che sperimentiamo anche noi, piccoli, anche noi poveretti, come una presenza sconvolgente alla quale conviene solo l'umile e cieco atto di adorazione. Presenza che troviamo in tanti modi, in un attimo d'estasi, quando ci è dato, nell'incontro eucaristico, quando ci è concesso si sollevi la nube oscurante dell'ovvio e del quotidiano, che sempre accompagna questo atto, secondo la volontà di Dio, parallela kenosi del Figlio che è mistero di Incarnazione, di oggi come di allora; che oggi come allora copre di materialità, fisicità, di umiltà e povertà la presenza del Figlio di Dio. Presenza dell'inconoscibile Dio, del Figlio di Dio fattosi Emmanuele per noi, e che per questo ci è dato scoprire a volte nel mistero della persona umana, dei nostri fratelli; fatti segno del Signore i fratelli, soprattutto quelli da cui Egli può traspire, i santi sì, ma in ragione alla sua kenosi, anche i poveri, gli umiliati, i sofferenti i miseri e tutti coloro che comunque non si tengono stretti al proprio nucleo di potenza, che si sono spogliati della rabbiosa volontà di autoaffermazione, della frenetica mania di autoconservazione, di coloro che, come dice Th. Merton, hanno cessato di mettersi all'asta per ricevere i maggiori plausi, che hanno smesso di fare mercato di se medesimi, autoprofanandosi da soli.

Terribile prova la morte, che resta tale, e di cui il senso è però profondamente mutato, per la gloria del Cristo risorto, "primogenito fra quanti son morti". Per questa fratellanza in Lui che ci è dono di adozione da parte del Padre. Primogenito di coloro che son morti, per cui noi, fatti figli di Dio e Suoi fratelli Lo seguiremo. In questa prospettiva escatologica si compie eminentemente la "imitatio", la "sequela Christi". Non dicevamo che morte e vita convertono l'una nell'altra il proprio mistero? Terribile prova perché il giorno di Jahweh scenderà a compiere un giudizio, ma meno terribile per quanti di noi hanno anticipato il giudizio, hanno reso acuto e spietato lo sguardo su di sé, in crescente amore alla verità e in crescente perdita di orgoglio. Tu dici: il giudizio nostro e il giudizio

di Dio si incontrano nella verità, ed è verissimo. E' questo, null'altro che questo, che compie l'anticipazione del giudizio. Non è già venuto il regno dei cieli? Questo precisamente ci è stato dato da Cristo. Anche per questo mistero del giudizio ha portato una piccola anticipazione, un piccolo germe, perché solo chi ne è degno lo scorga e non tanto piccolo che non se ne possa già vivere. L'ascesi, la umiltà, la conoscenza di sé non è che questa vigilanza e attesa di giudizio, già atto personale di giudizio che prepara e purifica se non altro affinché sotto il terribile sguardo di Colui che è pura santità non siamo annientati anche solo dalla troppo improvvisa ed orrida conoscenza di noi stessi. Il giudizio finale per noi ci è venuto incontro, si è fatto misericordia in questo avvicinarsi, si è fatto purificazione. E tanto più si fa presente e costante il giudizio tanto più la morte perde in terribilità, trasformandosi in soglia misteriosa tra vita e vita, tanto più purificati, (mortificati si diceva una volta) tanto più si passerà attraverso la morte risurrezione come dalla luce del giorno alla luce di Dio. Questa anticipazione del giudizio, questo incontrarsi del giudizio umano e di quello divino

nella verità non è un segreto della Sapienza rivelataci dalla misericordia di Dio? In vero non c'è verità, non c'è mistero che non ci sia stato dato in pegno in qualche modo già da ora. Parlavamo del giudizio, della presenza di Cristo, della "sequela Christi", del nostro essere nella verità e cioè nella libertà dell'ascolto e della unione allo Spirito, del nostro essere figli di Dio. Nella "sequela Christi" sospinti dallo Spirito noi andiamo correndo con la nostra vita presente verso quella misteriosa vita trinitaria entro cui si compie il nostro destino, nella presenza del Padre. Nulla di più astratto, irraggiungibile per noi delle misteriose relazioni della vita trinitaria. Eppure ciò che è più sconvolgente è che nel nostro infimo grado di essere, viene a posarsi un istante anche questo mistero suscitando in noi come un balbettio di quel grande canto spiegato che passa tra le Persone dell'assoluto Essere. Siamo piccole creature, fatte come gli animali, con materia, eppure c'è un alito in noi che può riecheggiare cose divine e penetrare i cieli e stare in eterno alla presenza di Dio. Non è strano che siamo tanto amati da Lui, "che è l'uomo perché Dio se ne curi?" "Oggi ti ho generato, tu sei mio

figlio", per rispondere leggendo sempre dal salterio.

Tra le riconsiderazioni psicologiche direi che tutto l'ordine delle certezze dogmaticamente credute o affermate dovrebbe cadere non solo per "relativizzare", non solo per non chiudersi un dialogo, ma anche per non ottundersi nella illusione-presunzione di aver capito l'intera verità quand'essa è infinitamente più ricca di quella piccola porzione avvertitane. Altra accentuazione che farei sul piano dei "nodi psicologici" è questa: importante recuperare entro il nostro campo visivo "i novissimi" riacquistare e vivere proprio in entrambe le dimensioni che ci appartengono, quella terrena spazio-temporale che ci è data in successione temporale di avvenimenti e quella eterna che ci è data in speranza, in germe, in particolari atti significativi, prefigurativi e pur reali, cioè reali in quanto misterici, misterici ma reali. Pensiamo all'eucarestia ma anche la preghiera è così. Difficile è questa sintesi di entrambe le dimensioni, si è spesso accentuata l'una o l'altra con conseguente perdita di parte del reale. Solo il fatto che i misteri rivelatici ci siano stati dati in forma analogica (paternità di Dio) misterica e sacramentale (il Cristo, uomo vissuto storicamente ma nato da vergine e risorto, perché non ha inizio e termine entro la successione temporale ma pur avendo vissuto in essa Egli è uscito da Dio e torna a Lui), solo il fatto che Dio ci sia venuto incontro nell'Incarnazione, che è mistero ed anche follia ancora per tutti noi, mostra chiaramente come per congiungere cielo e terra, per tradurre l'eterno nello spazio-temporale l'amore di Dio abbia dovuto compiere una specie di divina violenza, divina violenza da ripercorrere con ardimento che è riconoscimento e risposta eguale. Entrambe le dimensioni, per aver parte con tutto ciò che è, per vedere tutto ciò che è possibile vedere. Essere prigionieri del tempo e delle piccole cose è vedere sempre meno, fissare lo sguardo in un solo cantuccio del reale, costretti poi a dilatare e assottigliare ciò che era piccolo. Abbiamo un innato senso delle proporzioni anche nelle nostre prospettive pervertite ed immaginarie! Dio abbia compassione di noi perché ciò non toglie che questo micro-universo dalle consuete pareti inamovibili non sia altro che sepolcro. "Le loro case sono sepolcri in eterno / le loro abitazioni di generazione in generazione / eppure avevano dato il loro nome a interi paesi. / Ma l'uomo non permane in onore / si assimila al bestiame che perisce". (Sal. 49, 12-13).

Valeria Bassanesi



« Quando parliamo di Pace, non vi proponiamo, o amici, un immobilismo mortificante ed egoista. La Pace non si gode, si crea. La Pace non è un livello ormai raggiunto, è un livello superiore, a cui sempre tutti e ciascuno dobbiamo aspirare. Non è un'ideologia soporifera; è una concezione deontologica, che ci rende tutti responsabili del bene comune, e che ci obbliga ad offrire ogni nostro sforzo per la sua causa; la causa vera dell'umanità. Chi vorrà penetrare col proprio pensiero in questa convinzione scoprirà molte cose. Scoprirà che occorre massimamente riformare le idee, che guidano il mondo. Scoprirà che tutte queste idee-forza sono almeno parzialmente false; perché sono particolari, ristrette, egoiste. Scoprirà che una sola idea è, in fondo, vera e buona; è quella dell'amore universale; cioè quella della Pace. »
dal Messaggio di SS. Paolo VI per la « Giornata della Pace » - 1° gennaio 1970.

Ancora università improvvisate

Presentiamo altre tre note sul problema delle università come funghi, delle università di serie B... che più volte abbiamo discusso su queste colonne.

Le affermazioni che vengono fatte sono — come sempre — di responsabilità dei singoli autori, ma è fuori dubbio che ci sono alcune linee tendenziali comuni che è bene tener presente. Ci troviamo di fronte a un grossolano modo di risolvere e impostare i problemi della università, dove unica dominante è la demagogia e il campanilismo. Grossolanità accentuata dalla provata incapacità di rendere credibile una riforma globale dell'università, che non può in nessun modo essere disgiunta dalla programmazione scolastica, che difatto non c'è.

La debolezza politica è pari alla debolezza culturale delle proposte con cui si realizzano queste nuove università. Nessuna capacità — forse nemmeno volontà — di pensare una università dal volto nuovo: ci si accontenta al massi-

mo di qualche nuova «specialità», elevata al «rango di facoltà».

Siamo convinti che un serio movimento di opinione sia in grado non solo di bloccare questa insensata corsa al totale svuotamento dell'istituto universitario e soprattutto al programmato sperpero di quel poco di denaro pubblico (sia statale che degli enti locali) utilizzato per la scuola, ma sia soprattutto in grado di rendere ancora più espliciti i rapporti università-società, e i modelli di nuova università, che in qualche modo il M.S. ha evidenziato.

Taranto, Venezia, Viterbo sono tre esempi di come una stessa convergenza di interessi, di mancanza di fantasia, di leggerezza nell'affrontare i problemi, riescano a diventare egualmente operativi in realtà ambientali tanto diverse. Taranto uno dei vanti dell'attuale politica meridionalistica; Viterbo un esempio del sottosviluppo laziale; Venezia, una città che desta un coro internazionale di voci interessate e che intanto sta morendo.

Taranto: sempre nei pensieri

Taranto: popolazione 220 mila ab. circa, bilancio dell'amministrazione comunale in forte disavanzo, popolazione universitaria oltre ottomila studenti, di costoro quasi il 90% iscritti alle università di Bari e di Lecce, pochissimi frequentanti le facoltà scientifiche. La distanza, non elevata in chilometri, si triplica in termini di tempo e rende a chiunque presoché impossibile la frequenza. Tentativi di ovviare a questi inconvenienti non ve ne sono stati e non si prevede che ve ne saranno. Tutti si disinteressano della sorte degli «ottomila», per primi gli studenti stessi che non hanno la minima coscienza dei loro diritti e delle loro possibilità di incidenza.

In questi ultimi anni si è formulata una proposta di università tarantina che costituisce una illusione. Qualcuno finalmente si è svegliato ed ha gridato allo scandalo, alla presa in giro, ha cercato di dire come stavano le cose.

Alcuni anni addietro le forze politiche della città si resero conto che la situazione degli universitari tarantini era insostenibile, dati i disagi che si dovevano sopportare per frequentare le due università pugliesi, ed iniziarono a proporre delle iniziative che avrebbero per lo meno agevolato gli studenti nell'assolvimento dei loro compiti di preparazione culturale. Ma i progetti apparvero subito illusori, non essendo la classe politica realmente disposta ad occuparsi della faccenda. Il progetto di una università tarantina nacque, prima, come ausilio agli studenti della facoltà di ingegneria (infatti si pensò di istituire a Taranto quanto meno alcuni corsi di detta facoltà) in cui gli studenti avrebbero potuto completare codesti studi che normalmente non si completano per la difficoltà di una continua presenza in ateneo. Poi anche questa idea svanì; non si sa perché.

Ora l'attuale proposta consiste nel volere una facoltà di sociologia ed urbanistica, allo scopo di preparare dei quadri dirigenziali che, formandosi culturalmente a Taranto, «città esperimento» come è stata definita, possano poi «garantire un adeguato sviluppo non solo della nostra città, ma dell'intero Mezzogiorno». Taranto non è certo ai primi posti di maturazione culturale, l'ambiente è quello di una cittadina di provincia cresciuta troppo in fretta che non ha saputo e potuto assorbire, oltre al-

le ciminiere degli altiforni, i presupposti socio antropologici della civiltà dei consumi. In questo senso si può ben definire Taranto «città esperimento», perché si hanno sotto gli occhi sperequazioni di ogni genere e, non ultima, quella culturale. Nè è inconsapevole di questa drammatica situazione chi propone la nuova università tarantina tanto è vero che la sua finalità «non è quella di dare agli studenti l'università sotto casa» (il che, si dice, «sarebbe populista e demagogico»), ma è ben altra, cioè quella di promuovere lo sviluppo culturale del Sud.

La reazione degli studenti è evidente. Essi non hanno mai chiesto una cosa del genere o se l'hanno chiesta è stato in altri termini e con una ben differente concezione di sviluppo culturale. Gli studenti hanno sempre chiesto e chiederanno sempre una università che non li obblighi a far sacrifici immani e sproporzionati al fine da perseguire. Essi cercano vie di comunicazioni facili, vogliono non essere obbligati ad alzarsi alle quattro del mattino per fare ottanta chilometri di strada per andare in facoltà, vogliono che, arrivati a Bari o a Lecce, possano trovare un posto decente dove consumare i pasti. Vogliono, insomma, tutte quelle infrastrutture che li possano aiutare a valorizzare l'università che hanno e che, tutto sommato, mostra solo le pecche di tutte le altre università italiane. A questo punto è allora necessario fare il discorso del cui prodest: cioè «a chi interessa questa università di scienze sociali ed urbanistiche?» Cercheremo di esaminare il problema con molta calma.

In una lettera sull'università ionica (così infatti è stata battezzata questa università), scritta da uno dei fautori, si leggono ben otto motivi che avvalorano la tesi della istituzione universitaria:

«1) Lauree in sociologia vengono rilasciate attualmente a Trento e ad Urbino (Urbino non riconosciuta) mentre il Sud è completamente sguarnito in materia; quindi su Taranto potrebbe gravitare tutto il Mezzogiorno».

Evidentemente l'autore pensa che sia causa sufficiente, o quanto meno valida, la mancanza di una facoltà di sociologia nel Sud perché se ne istituisca una anche a Taranto. Qui c'è un errore di fondo: che è il considerare necessario ciò che è solamente «voluttuario», non è che infatti, data l'assenza di una ta-

le facoltà, se ne senta la necessità, nessuno, insomma, ci sta male senza la facoltà di sociologia ed urbanistica mentre moltissimi stanno male senza la facoltà di ingegneria oppure di matematica.

«2) Una laurea in Urbanistica non è ancora rilasciata in Italia: Taranto sarebbe quindi un vero esperimento, forse anche a livello europeo».

Ci pare lapalissianamente ingiusto mettersi a fare esperimenti - che sino ad ora non hanno avuto un minimo fondamento rigoroso circa l'organizzazione di questi studi - sulla pelle degli altri. E sì! Perché in fondo chi paga, alla fine, è sempre lo studente. E poi chi ha mai cercato di verificare le effettive possibilità di lavoro, per questo tipo di laureati? Manca qualsiasi serio studio di programmazione scolastica. Un «vero esperimento», che rischia di essere una vuota etichetta in più, dunque.

«3) La relativa vicinanza delle università di Lecce e di Bari preclude la creazione di altre facoltà ivi esistenti e precluderebbe del tutto la nascita di una università a Taranto qualora non ci si differenziasse».

Abbiamo già detto che la vicinanza dei due centri universitari è solo sulla carta geografica e che, al contrario, ci si trova in un disagio estremo ogni volta che si è costretti a raggiungere la propria facoltà. Ecco quindi che vien meno anche questa terza ragione.

«4) Gravi ostacoli legislativi e politici lasciano perplessi circa una effettiva volontà dello Stato di far proliferare alcune sedi universitarie prima ancora di aver potenziato le esistenti».

Ma allora, ci si chiede, con quale speranza si propone l'idea di una libera facoltà di sociologia ed urbanistica, se ben si sa che non è nei piani programmatici dello Stato l'aprire nuove università? In che cosa consisterebbe l'idea tarantina? Sarebbe forse una... truffa programmata ad occhi aperti?

«5) Il risentimento e l'eventuale ostruzionismo delle vicine facoltà di Bari e di Lecce (più dotate di Taranto di gruppi di pressione politico-economica, nonché di agguerriti gruppi accademici) verrebbero in parte neutralizzati con una scelta che non tocca direttamente i loro interessi».

Codeste sono semplici meschinità che non toccano nessuno; se si è convinti che Taranto e la sua popolazione studentesca abbisognano di una università la si fa e non ci risulta che sia necessario il nulla osta di quelle più vicine. A parte tutto la università di Bari super affollata sarebbe ben lieta di alleggerire il suo peso trasfe-

rendolo in parte su Taranto.

«6) Il costo di una tale iniziativa (circa 200 milioni annui) è relativamente avvicinabile da parte degli esposti enti locali, mentre non lo sarebbe più in caso di facoltà di massa o di facoltà squisitamente tecniche, e quindi abissoganti di investimenti rilevanti».

Il fatto che gli enti locali possano permettersi di spendere 200 milioni all'anno non significa necessariamente che li debbano buttar via. Esistono altri mille modi per spendere 200 milioni nel tentativo di aiutare gli studenti (sistemazione di refettori vicino all'ateneo, pensionati per studenti tarantini, borse di studio per gli iscritti a facoltà scientifiche che son quelle che richiedono una maggior presenza fuori sede ecc.). Ma la realtà, la triste realtà, è che in tutta questa storia la figura degli studenti come prima e più urgente preoccupazione ha avuto pochissima considerazione, sia negli ideatori di questa proposta sia nei sovvenzionatori.

«7) Concentrando gli sforzi è possibile ottenere con delle facoltà, nuove, originali, moderne ed estremamente legate al processo di sviluppo socio-economico in atto a Taranto (divenuta tipica città laboratorio per studi sociologici) un centro universitario specializzato cosiddetto di serie "A", senza errate ambizioni».

«8) Inoltre un tale centro potrebbe costituire un ottimo mezzo per sollecitare e potenziare la partecipazione dell'ambiente allo sviluppo in atto, esaltando anche le forme di democrazia diretta e di associazionismo culturale, e nello stesso tempo favorendo la presa di coscienza della natura e delle implicazioni dei problemi meridionali, oggi tanto tipici nelle aree di transizione e fortemente sollecitate. La risposta di tali istituti a detti problemi potrebbe essere in termini di formazione di uomini, capaci di affrontare adeguatamente i vari tipi di difficoltà che impediscono o rallentano le

varie spinte evolutive».

Si può essere d'accordo che una iniziativa di tal genere, potrebbe far maturare la coscienza civile e sociale della popolazione: ma forti sono i nostri dubbi. Restano semplici intenzioni e giochi di parole queste prospettive quando manca una precisa indicazione sui contenuti e sui modi con cui si vuole organizzare, realizzare un corretto rapporto università società. Ciò è tanto più fondato, quando si pensi che ancora nessuno ci sa dire con quale modello tendenziale con quali forze e secondo quale connessione con la società, si cerca di realizzare questa università. Non sono da poco queste omissioni, quando ci sembra che sia tutta la scuola da riinventare. Pertanto non si può giungere a parlare dell'istituzione di una università libera di scienze sociali ed urbanistiche ignorando tutta una problematica che sta alle spalle della scuola e della società. La scuola e, meglio ancora, l'università non possono essere fatte in serie secondo idee personali molto spesso improvvisate sotto la spinta di motivi che con la scuola non hanno nulla in comune. L'università va sempre creata e programmata secondo le esigenze «reali» della società; ogni improvvisazione, ogni caratteristica che non abbia un suo preciso scopo all'interno del connubio università società è destinata a far crollare ogni sforzo teso alla crescita della scuola e, conseguentemente, della società.

Sino ad ora l'università tarantina è un semplice progetto. L'unica cosa concreta è il timore che in questo modo e con questi «seri» fondamenti, con la compiacenza della fantasia programmatrice del Ministero della Pubblica Istruzione, anche questa università diventi un fatto compiuto. I problemi della scuola non sarebbero certo avviati a soluzione, radicale e globale come invece è sempre più urgente realizzare.

Ettore D'Elia

Venezia + 2

Venezia «città degli studi» è divenuta l'insegna della battaglia politica del Ministro alla P.I. Ferrari Aggradi. La inalberò apertamente nel maggio di quest'anno, per una strana coincidenza in pieno dibattito pregressuale della D.C. veneta, in una sala gremita di cittadini, sollecitati da manifesti e da circolari. Venezia - disse all'incirca il Ministro - è l'ideale ambiente per una attività di studio. Queste isole tranquille,

cullate dal mormorio delle onde, innescano spontaneamente uno sprigionarsi meraviglioso dalle menti degli uomini di studio. E allora chi e che cosa dovrebbe impedire il potenziamento delle facoltà esistenti e l'istituzione di nuove facoltà umanistiche (lettere e filosofia) e scientifiche (fisica, ingegneria, chimica)? Ma non pare che la proposta, se si esclude l'adesione compiacente del presidente della ConfCommercio,

abbia entusiasmato i veneziani.

Pochi giorni dopo, ai primi di giugno, il Rettore dell'Università veneziana di Ca' Foscari inviava al Ministero della P.I. la richiesta dell'istituzione di quattro nuove facoltà: lettere e filosofia, scienze, chimica, ingegneria. A sollecitare o a promuovere la richiesta due gruppi di professori: un gruppo cattolico di Padova per la facoltà di lettere, un gruppo comunista o genericamente marxista di Bologna per quella di chimica industriale. Cattolico e marxista sono distinzioni di natura intuitiva, beninteso non di natura culturale. Motivazioni le più disparate: Venezia «isola degli studi», elevazione del livello di occupazione legato direttamente all'attività universitaria di 20 mila unità, alleggerimento della popolazione universitaria di Padova, popolazione ormai superiore alle 30.000 unità.

Se alcuni anni prima gli OORR, con impegno e passione lottavano contro la proliferazione disarticolata delle Università, il Movimento Studentesco non si batté per questa battaglia, forse ritenendola irrilevante rispetto ad altri obiettivi. Unica forza di opposizione il Rettore e il Senato Accademico dell'Università di Padova, che preoccupati si chiedevano se, in un piano di sviluppo delle istituzioni culturali, non si potevano trovare altre «forme adeguate al carattere e alla funzione internazionale di quella incomparabile città», quali ad esempio studi superiori a carattere internazionale, e rilevavano che l'istituzione di quattro nuove facoltà tradizionali faceva naufragare «un organico sviluppo degli studi universitari nel Veneto, secondo un programma adeguato alle possibilità socioeconomiche e culturali della regione», perché concentrava facoltà identiche in una zona della regione già abbondantemente servita. A questo punto solo degli ingenui potrebbero pensare che tali rilievi avrebbero ottenuto una autorevole attenzione o almeno paziente ascolto.

In risposta ad Opocher, Rettore dell'Università di Padova, Siciliano, Rettore dell'Università di Venezia, tradendo da un lato l'irritato nervosismo di non poter condurre più in sordina l'operazione, dall'altro la iattanza di chi ha già avuto autorevoli assicurazioni sul successo dell'iniziativa, rispondeva press'a poco così: Ma insomma Padova cosa vuole? Come può pensare che il suo prestigio venga menomato dalle nuove facoltà veneziane? Non le bastano i 30.000 studenti, ne vuole di più? Qualificati professori di Bologna e di Padova hanno suggerito e sollecitato le nuove facoltà. E poi, in tempo di contestazione universitaria, Padova, suavia, non deve difendere feudi e baronie, mettersi in mezzo ad affari che riguardano l'autonoma Università di Ca' Foscari.

Questo il quadro dell'iniziativa che si concluse a novembre con l'istituzione delle nuove facoltà di Lettere e Filosofia e di Chimica Industriale.

Va messo in luce che, a differenza di altri casi ove la classe politica e dirigente locale ha promosso spesso in modo unitario l'obiettivo campanilistico dell'istituzione di nuove facoltà (Feltre, Treviso, Belluno), la paternità dell'iniziativa e della pressione va attribuita a un numero ristretto di personaggi, sollecitati probabilmente da interessi personali. Giunta comunale e partito di maggioranza non sono stati consultati, anzi neppure informati.

Poche parole vi sono da spendere per questa prassi mai sufficientemente e con

qualche utilità deprecata. E' questo un fatto, che si aggiunge a tanti altri, a dimostrazione del valore di tante promesse di democratizzazione e di sviluppo sociale articolato. A pochi mesi dall'istituzione dell'ordinamento regionale, nuove facoltà vengono organizzate senza alcuna visione di programmazione regionale. Nella città lagunare si sono istituite, e altre se ne istituiranno nei prossimi anni, facoltà che già si trovano a 40 km. da Venezia. D'altro lato a Padova devono confluire gli studenti del Trentino, dell'Alto Adige e della provincia di Verona, distanti anche alcune centinaia di km..

Troveranno collocazione adeguata le nuove facoltà veneziane? Pare che a disposizione della facoltà di Lettere e Filosofia saranno assegnate due aule di Ca' Foscari e che per la facoltà di Chimica Industriale venga utilizzato il vecchio Arsenale della Repubblica veneta. E' da domandarsi se sono stati compiuti una previsione accurata della spesa, un piano per le strutture edilizie che dovranno accogliere le nuove facoltà e gli studenti e per gli strumenti necessari (biblioteche e laboratori) alla attività di stu-

dio e di ricerca. E non ci sarebbe poi molto da meravigliarsi se risultasse che questi problemi sono stati con tutta tranquillità messi in secondo piano. Questi problemi gli stessi studenti se li sono posti e ne hanno tratto le conseguenti decisioni se è vero che, come si dice, vi è fino ad ora un solo iscritto alla facoltà di lettere.

Per quanto l'informazione su moltissimi aspetti sia inesistente o inadeguata - non certo per cattiva volontà di chi ha steso queste brevi note forse qua e là in modo inesatto - il giudizio globale non può che essere negativo. Negativo per la metodologia che ha scavalcato i canali istituzionali della pubblica opinione e che non ha offerto occasioni di approfondito e più ampio dibattito, negativo per l'assenza di una anche minima riflessione organica dei problemi della formazione universitaria della regione veneta.

La istituzione delle nuove facoltà a Venezia è un test sul tipo di ordinamento regionale e nazionale che la classe politica si appresta ad offrirci nel settore degli studi per l'Italia del domani.

Antonio Franckel

Viterbo: libera università della Tuscia

Prima del maggio 1968 nessuno a Viterbo avrebbe avuto il coraggio di parlare pubblicamente e seriamente di una Università locale.

Ma in quel delicato periodo elettorale arrivò un alto esponente politico del Lazio e organizzò un convegno con le personalità cittadine. In quella sede si fecero ampie e attendibili considerazioni sulla depressione che da sempre rende Viterbo una città morta. La conclusione fu che per rimediare si poteva istituire una università: era stato trovato il toccasana.

La gente dette credito, senza sapere che l'on. Andreotti aveva già dato le stesse speranze - con le stesse argomentazioni - ad altre città della regione. Naturalmente, i padroni del potere politico ed economico viterbese presero la palla al balzo, ed iniziarono una grossa campagna di pubblicizzazione, sostenuta con particolare cura dalle pagine locali de *il Messaggero* e de *il Tempo*.

«Viterbo deve avere la sua Università» era lo slogan di cui si riempivano la bocca. Se poi si andava ad approfondire il significato di questa iniziativa e soprattutto le difficoltà che si dovevano affrontare, rispondevano vagamente, muovendosi con un pressapochismo da far paura. Comunque, siccome i padroni sono forti, riuscirono nel loro intento. Così oggi Viterbo ha la sua università, con corsi di laurea di Economia e Commercio e di Magistero. Si tratta naturalmente di una università libera, cioè non riconosciuta dallo Stato italiano né parificata, per cui non può rilasciare un regolare certificato di laurea, valido a tutti gli effetti. Ciò significa che se il riconoscimento non giunge entro quattro anni, gli studenti che vi si saranno iscritti avranno perso inutilmente tempo, fatica e denaro. E denaro, sì perché le tasse da pagare sono più alte che nelle università

a scomparire, convogliando i suoi studenti verso Lettere e Filosofia o addirittura verso facoltà di carattere scientifico.

Economia e Commercio è attualmente la facoltà più dequalificata, con tutto il rispetto per i suoi studenti. Secondo dati rilevati dall'ISTAT, entro il 1980 avremo una marea di laureati in Scienze economiche e commerciali che non avranno lavoro o non ne avranno uno consono alla laurea di cui sono in possesso. Tutto ciò fa pensare che questa novella istituzione risulti una grossa mistificazione, non risolvendo né i problemi della economia viterbese né le difficoltà degli studenti del luogo.

Comunque non è certo il nome di qualche professore universitario di altri atenei - come Petrocchi del Magistero di Roma, Mori di Pisa o Narduzzi di Perugia - che può dare una garanzia di serietà, ma solo una impostazione scientifica della ricerca, che nella situazione attuale la libera università di Viterbo non permette. Mancano biblioteche specializzate e quelle provinciale e comunale sono completamente insufficienti. Non esiste un laboratorio di lingue, necessario ormai in una facoltà che rilascia una laurea in lingue.

La stessa sede è di fortuna: in un vecchio convento restaurato. E qui si dovrebbe fare tutto un discorso sull'architettura scolastica, in particolare quella universitaria. E si potrebbe continuare ancora per molto sulle deficienze di questo ateneo.

Ma all'aspetto tecnico-organizzativo e a quello strettamente locale se ne aggiunge un altro che è un più ampio discorso sulla università italiana. Sappiamo tutti, ormai, per esperienza diretta che essa è fatiscente e non risponde più neanche alle esigenze di una società capitalista di cui è prodotto. Ma non è certo facendo pseudo-atenei come quello di Viterbo che si risolve il problema. E Viterbo non è una eccezione, ma una delle tante barbarie che in quella terra di nessuno quale è la «Programmazione scolastica» si possono compiere con il tacito consenso dei go-

vernanti e sotto la pressione di gruppi di potere economico. Non è certo con la semplice atomizzazione degli atenei che si può rimediare a questa grande crisi. E' necessario razionalizzare al massimo tale decentramento, che deve basarsi su uno sviluppo armonico non solo dell'università, ma anche di tutta la società italiana.

A cosa serve aumentare il numero delle università, senza creare contemporaneamente posti di lavoro per i neo-laureati?

E' chiaro che in queste condizioni la disoccupazione o la sottoccupazione (cioè, in ultima analisi, un fenomeno necessario per dar vita allo sfruttamento capitalistico) sono solo rimandati di alcuni anni.

Bisogna, poi, tener presente oltre alla visione generale quella più limitata ma altrettanto importante della regione.

Viterbo, prendendo quell'iniziativa, ha fatto saltare un piano regionale che avrebbe dovuto regolare lo sviluppo del Lazio. Ed ora tutti gli altri capoluoghi si stanno organizzando per avere la loro bella università libera. Tutto ciò determina un grave scompenso, aumenta la già insolubile crisi ed accentua i vari campanilismi. Così probabilmente fra qualche anno avremo nel Lazio oltre all'università di Roma e di Cassino (creata inizialmente come libera) quella di Viterbo, di Latina, di Rieti, di Frosinone; e forse accamperanno pretese anche Terracina, Formia, Civitavecchia e così via. Finché ogni villaggio si preoccupa di avere la sua «fabbrichetta di lauree», e l'unico compito degli amministratori locali sarà quello di fondare università.

Tutto ciò mentre in Calabria si aspetta da anni una vera, seria università, che eviti agli studenti grosse spese e lunghi spostamenti che oggi li portano a Napoli, a Bari, a Roma. Così va il mondo!

Enzo Palmisciano



Il Ministro del Lavoro ha avuto un ruolo non lieve nelle trattative fra sindacati operai e padroni. Speriamo che il governo accetti stabilmente di non essere neutrale, in questi casi, fra chi detiene il potere economico e chi lotta per vedere riconosciuti i propri diritti.

Giornata mondiale della Pace 1970

La Giornata della Pace non deve passare sotto silenzio. Il nostro cristianesimo oggi si gioca anche sulla pace che sapremo costruire e di cui saremo portatori. Per aiutare la riflessione di tutti, pubblichiamo questi testi fornitici dalla Commissione Iustitia et Pax.

Traccia per una veglia biblica sulla pace

La riconciliazione nella Bibbia

Vedi: VOCABULAIRE DE THEOLOGIE BIBLIQUE (Art. « Réconciliation », pagine 891-893; par Léon-Dufour, et « Pardon des offenses », p. 749). Trad. ital. presso Marietti: « Dizionario di teologia biblica ». Alcune indicazioni:

I - Antico Testamento

1 - LA RICONCILIAZIONE TRA DIO E GLI UOMINI.

Dio offre continuamente il suo perdono al popolo infedele e si manifesta come « Dio di misericordia e di pietà » (Es. 34,6) che si placa facilmente « calmando l'ardore del suo sdegno » (Salmo 85,4; 103,8-12).

Parla di pace al suo popolo (Salmo 85,4).

Alla sua sposa infedele, Yahweh propone una « riconciliazione » (Osea 2,16-22).

2 - LA RICONCILIAZIONE DEGLI UOMINI TRA DI LORO.

Tra Esaù e Giacobbe (Genesi 33, v. 364).

Tra Giuseppe e i fratelli (Genesi 45, v. 3-4); e tutto il capitolo quando si fa riconoscere da loro.

II - Nuovo Testamento

La riconciliazione degli uomini tra di loro è legata alla riconciliazione con Dio attraverso Cristo.

« perché (il Padre) volle che abitasse in lui tutta la pienezza e che fossero, per mezzo di lui, riconciliate tutte le cose in lui, rappacificando per mezzo del sangue della sua croce, (cioè) per mezzo di lui, sia le cose che sono sulla terra sia quelle nei cieli ». (Col. 1, 19-20).

« ricordatevi che allora voi eravate senza il Cristo, separati dalla comunanza di Israele, estranei ai patti della promessa, privi di speranza e senza Dio in questo mondo. Ora invece, in Cristo Gesù, voi, che una volta eravate lontani, siete diventati i congiunti mediante il

sangue di Cristo. Egli, infatti, è la nostra pace, colui che ha fatto di due uno solo, colui che ha abbattuto il muro di separazione, l'inimicizia, abolendo per mezzo della propria carne la legge dei precetti, racchiusa in disposizioni, per creare in se stesso inimicizia. E con la sua venuta, « annunziò pace a voi, quelli di lontano, e pace a quelli di vicino »; poiché e gli uni e gli altri per mezzo di lui possiamo avere accesso al padre in un medesimo spirito ». (Ef. 2, 12-18).

« Se noi infatti, essendo nemici siamo stati riconciliati con Dio mediante la morte di suo figlio, molto più ora che siamo riconciliati saremo salvi per mezzo della sua vita ». (Rom. 5, 10).

— Ecclesiastico, XXVII, 30 - XXVIII, 7.

« Se dunque tu stai presentando la tua offerta all'altare ed ivi ti ricordi che il tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia la tua offerta lì davanti all'altare e va prima a riconciliarti col tuo fratello; poi torna e presenta la tua offerta ». (Mt. 5, 23-24).

— Nel Padre Nostro: « e rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori... ». (Matteo VI, 12).

— E Gesù insiste: « Se infatti perdonate agli uomini i loro falli, il vostro padre celeste perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonate agli uomini nemmeno il padre vostro vi perdonerà i vostri peccati ». (Mt. VI, 14, 15).

« Ma io vi dico: amate i vostri nemici, pregate per coloro che vi perseguitano, affinché siate figli del padre vostro che è nei cieli; perché egli fa sorgere il suo sole sopra i cattivi e sopra i buoni, etc... ». (Mt. V, 44-48).

— Parabola del servitore spietato: « Così il mio padre celeste farà a voi, se, con tutto il cuore, ognuno di voi non perdonerà al proprio fratello ». (Mt. XVIII, 23-35).

— Perdonate continuamente: « Settantatré volte sette... ». (Mt. XVIII, 21 e seguenti).

— E anche: « Vincere il male con il bene »: fattore di riconciliazione (Rom. XII, 14-21).

Comitato di studi per i problemi della pace e della comunità internazionale

I) Indicazioni di metodo pedagogiche e pastorali per la preparazione della giornata della pace

La preparazione della « giornata » resterebbe senza efficacia se non si pensasse di inserirla in un discorso di metodo in una azione pedagogica.

1) L'educazione consiste nell'incamminare una persona dall'infanzia all'età adulta, permettendogli di adattarsi continuamente alle modalità del suo tempo. In questo caso è noto che in grandissima maggioranza gli uomini di oggi sono ancora in materia di pace e di sviluppo, allo stadio dell'infanzia. Questo vale anche, quasi nella stessa misura, per il Popolo di Dio che non ha ancora assunto questi problemi nella sua fede e nella pastorale.

E' un'impresa molto vasta. Certamente la paura della guerra e, per alcuni, della rivoluzione, per altri il rischio degli squilibri economici causati — alla lunga — dal sottosviluppo provocano già alcune reazioni di saggezza, di dialogo, di condivisione. Ma l'educazione non può basarsi soltanto sull'interesse o sulla costrizione. Educare significa portare una persona, o un gruppo umano a conquistare la sua maturità, il suo bene, la sua verità, la sua salvezza. Il che implica un'idea di progresso e anche di libertà. Educare non significa vincere, ma convincere. Significa condurre poco per volta un uomo, o un gruppo, a pensare, a sentire, a volere, a fare. Questi quattro elementi sono inseparabili. Purtroppo, di fatto, sono invece separati. Molte persone sono informa-

te — a volte seriamente — ma le informazioni restano nella loro coscienza psicologica come una conoscenza tra le altre: senza che il loro cuore e soprattutto la loro volontà e il loro comportamento ne siano trasformati.

Se la Giornata mondiale della Pace vuole contribuire a trasformare efficacemente le mentalità e le abitudini — tramite anche una « campagna » che può promulgarla, essa deve tenere presenti le quattro dimensioni di una educazione integrale e globale: **informare** per formare il giudizio; far sentire per commuovere il cuore; proporre una revisione di vita per far scattare le **volontà**; e infine proporre **azioni** concrete e appropriate.

E' però chiaro che il raggiungimento di un risultato simile esige degli **educatori**. Se ne possono individuare di due tipi:

A) Tutti educatori di tutti

Tutti gli uomini di buona volontà e tutti i popoli sono e devono diventare gli educatori dei loro fratelli. E' « l'educazione **atmosfera** »: attraverso l'ambiente, per osmosi, per quella reciprocità delle coscienze che tesse una civiltà giorno dopo giorno. E' a questo tipo di educazione che sembra far appello Paolo VI quando si augura di « vedere la pace dominare lo svolgersi della storia futura... » grazie agli sforzi « di una umanità cosciente e affrancata dalla triste fatalità dei conflitti armati, che sappia imprimere alla storia del mondo un più felice sviluppo nell'ordine del progresso e della cultura » (Paolo VI, Messaggio agli uomini di buona vo-

lontà - 1 gennaio 1968)). L'Anno nuovo deve introdurre l'idea di un **nuovo periodo della storia**. E' pure in questa trasformazione delle mentalità attraverso una educazione intelligente e di massa che il Concilio vedeva il solo mezzo di evitare la guerra e di conquistare la pace « dobbiamo tutti trasformare il nostro cuore » (Gaudium et Spes 78,3).

L'iniziativa della Giornata Mondiale si inserisce felicemente in questa « educazione atmosferica »:

— perché, è un momento forte, un **giorno di festa** con tutto quello che questo significa e che porta all'interno di una data comunità civile: ritorno alle risorse comuni e al patrimonio culturale del passato, alle tradizioni rinnovate e rinvigorite dall'interno grazie all'esprimersi spontaneo dell'immaginazione e della facile e felice associazione di idee tra pace e gioia;

— e perché è celebrata nel giorno e nel periodo degli **auguri**. C'è tutta una **pedagogia degli auguri** di Capodanno da inventare e da mettere in moto. Si affida troppo al caso o ad iniziative essenzialmente lucrative l'edizione dei biglietti di auguri. Credenti e non credenti hanno — sembra — un compito positivo da compiere in questo campo.

B) L'educazione di tutti affidata a educatori qualificati

La Giornata Mondiale dovrebbe riuscire poco per volta a risvegliare e a far mettere al lavoro tutti coloro che nel mondo svolgono missioni pedagogiche o che so-

no, senza saperlo, gli educatori dell'opinione pubblica.

II) Auspici per la prossima Giornata Mondiale 1970:

La comprensione del tema proposto: si tratta prima di tutto, cogliendo l'occasione del tema dato, di promuovere un **cambiamento di mentalità**. Più che mai appare determinante nei momenti difficili politici e sociali l'irrigidimento di ogni persona sulle sue posizioni: senza conversione sembra molto difficile arrivare ad uscire dalle strettoie nelle quali gli uomini si dibattono. Allargare le dimensioni dello spirito e del cuore degli uomini grazie a **gesti concreti di riconciliazione** si rivela così uno dei metodi più importanti ed urgenti che la Chiesa deve adottare se si vuole educatrice di pace.

Tuttavia la **conversione delle mentalità** va di pari passo con la **costante affermazione dei diritti e la ricerca di strutture più giuste** nei rapporti internazionali. Così questo tema, centrato all'educazione attraverso la riconciliazione deve essere inteso come prolungamento del tema dello scorso anno, centrato sulla promozione dei diritti dell'uomo. Si tratta ora di promuovere una reale conversione delle mentalità e una riconciliazione degli spiriti insistendo anche sui diritti e i doveri di giustizia dei propri interlocutori. **Accentarsi di parlare unicamente di cambiamento di mentalità rischierebbe di essere troppo teorico**. Ma, al contrario, ritenere sufficiente il rivendicare diritti e doveri rischia di irrigidire le richieste di giustizia esclusivamente in questioni giuridiche.

Molti problemi urgenti hanno bisogno, per essere capiti, di un cambiamento nei desideri e nelle intenzioni. Il miglioramento delle soluzioni pacifiche ha bisogno di giustizia e di apertura d'animo, l'una cosa non può stare senza l'altra. Nell'intento di educare le mentalità bisogna dare anche una risposta a tutti gli scettici scoraggiati e disperati che trovano inutili i nostri sforzi di educazione alla pace dei conflitti in corso. A questi scettici bisogna mostrare la funzione e l'importanza crescente dell'opinione pubblica e l'efficacia, a lunga scadenza, di tutti gli sforzi coordinati per promuovere la pace, in modo particolare quella delle istituzioni internazionali. Ad altri sembra inefficace parlare di riconciliazione, anzi nocivo, perché contrario al principio della rivoluzione, da questi stessi concepita come un diritto ed un dovere, data l'incapacità dei mezzi pacifici di eliminare le strutture oppressive esistenti. È importante poter mostrare a coloro che sentono in sé questa ribellione, che la riconciliazione non deve essere fatta di compromessi, ma che esige la rivendicazione coraggiosa delle condizioni di giustizia necessaria ad ogni individuo e ad ogni gruppo per vivere in pace.

A questo proposito, tenendo conto delle situazioni particolari dei differenti paesi, bisogna notare che se la riconciliazione è lo scopo ultimo di tutti i « costruttori di pace », questa deve passare attraverso le proteste e la rivendicazione della giustizia.

La Giornata della Pace deve promuovere un'opera di informazione e di risveglio delle coscienze sui problemi che si pongono con maggiore intensità e incorag-

giare gli appelli all'opinione pubblica sotto una forma e secondo mezzi non violenti. L'educazione alla riconciliazione non tende quindi a priori a mantenere l'ordine stabilito, ma esige anzi, in molti paesi, l'utilizzazione sia sperimentale che metodica di mezzi non violenti capaci di far arrivare in porto le soluzioni portatrici di giustizia.

III) Note sulla data e sulla durata della Giornata della Pace

La data del 1° gennaio resta quella intorno alla quale è utile rinforzare più che mai l'unità di tutti i cattolici e degli uomini di buona volontà, anche se la celebrazione della « giornata della pace » — come è già stato fatto lo scorso anno — può essere appoggiata da celebrazioni precedenti o seguenti di più lunga durata o in momenti più adatti.

La scelta della data si deve al Papa, la cui intenzione fu quella di trovare una **idea-forza originale, favorevole alla pace. Quest'idea è la festa.** Ogni causa importante ha bisogno di celebrazioni collettive e la causa della pace non sfugge alla regola. Celebrare una « causa », significa servirla, farla entrare nello spirito e nella vita della comunità che la festeggia. Il Papa ha voluto innestare questa nuova festa su una festa più esistente, una festa universale e piena di gioia, quella del primo giorno dell'anno. Associare così l'idea della pace alla gioia, alla festa familiare, nazionale, internazionale che porta l'anno nuovo, significa fare attenzione, liberandola dall'idea di guerra che generalmente essa evoca e mostrandone gli aspetti positivi, possibili e desiderabili.

Scegliendo una **festa civile**, il Papa intendeva anche mostrare che la **pace è il risultato dell'opera di tutti a favore di tutti; che non può essere sacralizzata senza darle un carattere confessionale.** Fino ad ora gli stati attribuiscono un valore « sacro » alla guerra e alle vittorie, alle quali era necessario legare la propria vita. Adesso bisogna dare la propria vita per la pace.

Nelle intenzioni del Papa, il 1° gennaio, inizio dell'anno deve diventare una istituzione, la **festa della patria umana, la giornata internazionale dell'umanità.**

Quel giorno, infatti, nella maggior parte degli stati, uomini e donne, cittadini e capi di Stato, si scambiano gli auguri. Si augurano a vicenda le cose migliori e, in apparenza, l'impossibile: la felicità, il successo, la pace. Facendo leva su questa aspirazione universale il Papa indice la giornata mondiale « come un augurio e una promessa ». Affida la pace alla speranza degli uomini. Perché la speranza è cristiana, ma non confessionale, appartiene a tutti gli esseri umani. È loro patrimonio e loro denominazione comune. Paolo VI fa sua a questo proposito una frase di Giovanni XXIII: « La pace è da tutti i tempi oggetto del desiderio dell'umanità » (Pacem in terris, par. 1). Una aspirazione universale come questa non può essere che un desiderio naturale. E un desiderio naturale non potrebbe essere vano. Dunque la pace è possibile, non affidata al caso; al contrario, difficile, ma possibile, a condizione di pagare per ottenerla.

L'aspettativa umana è creatrice di pace perché agisce sulle coscienze. Crea con-

dizioni psicologiche favorevoli. Tende a risolvere gli antagonismi. Libera le capacità di amicizia e di buona volontà. **A maggior ragione, l'aspettativa dei cristiani è creatrice dei suoi stessi desideri:** di quello che desidera, come ricorso implicito a Dio, Signore della storia. **Dono di Dio la pace si ottiene con la preghiera** a condizione che la preghiera non cada in una forma di magia e che i cristiani l'accompagnino con la loro conversione e il loro impegno (Paolo VI - 1-1-1968).

Dall'impegno personale, ma anche dall'impegno collettivo, istituendo questa giornata: farne una mobilitazione di tutti gli uomini e di tutti i gruppi che lavorano per la pace. **Celebrazione collettiva** ha in primo luogo lo scopo di fare di tutti gli uomini e di tutti i popoli una **comunità attenta.** Deve provocare una presa di coscienza del rischio della guerra atomica, dello scandalo del sottosviluppo, degli odi e discriminazioni razziali e sociali. **Deve fare entrare negli animi** tutta questa problematica comune.

Ma impostare il problema della pace non è tutto: bisogna risolverlo. La Giornata Mondiale deve riunire uomini e popoli in **comunità di intenzioni**, rivelando, al di là delle divergenze di interessi di nazionalità, di classe, di colore, di religioni, di ideologie, l'**unità fondamentale degli uomini.** Mostra loro che sono vicini, simili, solidali e fratelli, in seno ad una stessa famiglia umana. Li chiama ad una azione comune: disarmo, sviluppo, diritto e istituzioni internazionali, trasformazione profonda orientata verso una più grande « umanità » della società in trasformazione.

Comitato della pace e comunità internazionale

Appunto sull'obiettivo di coscienza cattolico preparato dalla Commissione Giustizia e Pace degli Stati Uniti nel settembre 1969. Questo testo vuole presentare qualche elemento di riflessione sul problema così importante dell'obiezione di coscienza e anche suscitare, da parte delle altre commissioni nazionali Giustizia e Pace, reazioni, suggerimenti e applicazioni appropriate ad ogni contesto locale.

1. Fin dai tempi apostolici la Chiesa ha tenuto in considerazione lo spirito della non-violenza basato sull'insegnamento di Gesù. Questa è una delle ragioni per le quali i primi cristiani in maggioranza, non facevano il servizio militare. C'era anche una forte tendenza al pacifismo. I Padri della Chiesa, Sant'Ambrogio e Sant'Agostino, attirano l'attenzione sul primato dell'amore, arrivando a dichiarare che la coscienza, deve poter giudicare se davvero il suo diritto al principio di autodifesa. I cristiani erano tuttavia ammessi a partecipare alla difesa comune, se la guerra era considerata giusta.

2. La teoria della « guerra giusta » comincia con S. Agostino, ed è più tardi sviluppata da teologi cattolici, quali San Tommaso d'Aquino e Francis Suarez; tale teoria pone le seguenti condizioni: la guerra deve essere dichiarata da una autorità giusta, per una giusta causa; utilizzando giusti mezzi e nella misura in cui si può ragionevolmente sperare nel successo.

Applicando al mondo contemporaneo la teoria della « guerra giusta » chi cerca sinceramente di formare la propria coscienza, deve poter giudicare se davvero il fine ricercato da una data guerra è in qualche modo proporzionato alle distruzioni che quella stessa guerra produce. Solo a partire da questo giudizio potrà motivare sia la sua partecipazione sia la sua astensione dalla guerra.

3. Seguendo il principio di astensione, alcuni arrivano a concludere che la « guerra giusta » nel mondo moderno è impossibile, citando le parole del Papa Giovanni XXIII in « Pacem in Terris »: « ecco perché diventa umanamente impossibile pen-

sare che la guerra sia, nell'era atomica, il mezzo adeguato per ottenere la giustizia da una violazione di diritti » (n. 127). « Mai più la guerra, mai più la guerra » sono le parole che pronunciava il Papa Paolo VI all'Assemblea generale dell'O.N.U.

4. Facendo seguito alla condanna della guerra totale, ripetuta dagli ultimi Papi, il Concilio Vaticano II dichiara che:

« Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato » (Gaudium et Spes n. 80).

5. Un cattolico che tenga in considerazione il contributo della tradizione, il messaggio del Vangelo, le recenti affermazioni del Concilio e le dichiarazioni dei Papi, può validamente interrogare la sua coscienza e astenersi dal partecipare alla guerra o ai preparativi della guerra.

6. Il Concilio Vaticano II, di conseguenza, approva leggi che:

« provvedano umanamente al caso di coloro che, per motivi di coscienza, rifiutano l'uso delle armi, mentre tuttavia accettano qualche altra forma di servizio alla comunità umana (Gaudium et Spes n. 79).

7. Dai documenti e dalle tradizioni sopra indicate è chiaro che il cattolico (sia durante che al di fuori del tempo del servizio militare) può essere obiettore di coscienza « in ragione della sua formazione e della sua fede ». Noi, per conseguenza, siamo colpiti quando veniamo a sapere che certi tribunali militari non riconoscono come motivata, per un cattolico, la domanda di esenzione dal servizio militare, per ragioni di coscienza. D'altra parte, siamo incoraggiati dalle recenti decisioni della Corte e dall'azione degli uffici di leva che, in questo campo riconoscono il primato della coscienza.

8. Ma non è sufficiente dichiarare semplicemente che un cattolico può essere obiettore di coscienza. In quanto « cri-

stiani » dobbiamo domandare trattamenti più umani per gli obiettori di coscienza e aiutarli nel loro « servizio per la comunità umana ». Quello che spesso manca loro sono le informazioni di base sulle alternative possibili; spesso essi incontrano opposizione proprio da parte di coloro che dovrebbero consigliarli ed aiutarli. Una volta riconosciuta la sua figura giuridica, l'obiettore di coscienza si trova spesso alle prese con una alternativa servile e degradante che deve « mettere alla prova la sua sincerità ». Ecco perché raccomandiamo:

- 1) che ogni diocesi faccia in modo di fornire tutti i consigli e le informazioni necessarie sul servizio di leva;
- 2) che le organizzazioni cattoliche che possono essere qualificate come **organismi di servizio alternativo** facciano in modo che i loro statuti siano presi in considerazione e si sforzino di assicurare e di procurare un **impiego utile** all'obiettore di coscienza.

9. Noi non siamo solamente preoccupati dalla necessità del riconoscimento giuridico dell'obiettore di coscienza, ma anche da quello dell'« obiettore di coscienza selettivo » la cui situazione è ugualmente complicata, per il fatto che la sua rivendicazione per l'esenzione dal servizio militare non è riconosciuta dalla legge. In una lettera pastorale della Conferenza dei Vescovi degli Stati Uniti, del novembre 1968, intitolata « **La vita umana, oggi** », avevamo parlato dell'« obiettore di coscienza selettivo » raccomandando:

« una modificazione della legge di servizio selettivo (Selective Service Act) che permetta, anche se non facilmente, a coloro che si definiscono "obiettori di coscienza selettivi" di rifiutare — senza incorrere nel pericolo di essere imprigionati o di perdere la cittadinanza — di prendere parte alle guerre che essi considerano ingiuste, o nei settori di servizio (per esempio nelle forze nucleari strategiche) che li

costringerebbero a compiere degli atti contrari alle loro convinzioni morali profonde riguardanti il fatto di uccidere senza discriminazione ».

10. Riproponendo questa raccomandazione, pensiamo a tanti uomini che sono stati in carcere o che hanno lasciato il proprio paese perché hanno sentito il dovere di seguire la coscienza piuttosto che di obbedire alle leggi. Nella nostra preoccupazione pastorale, per la loro tranquillità morale, noi facciamo pressione sulle autorità civili, responsabili della revisione della legislazione per quello che riguarda « l'obiettore di coscienza selettivo », di provvedere all'amnistia per coloro che sono stati in prigione e di dare a coloro che hanno lasciato il proprio paese l'occasione di provare che sono sinceramente obiettori di coscienza.

11. In conclusione, chiediamo di nuovo e con molta insistenza, sia ai sacerdoti che ai laici, e in modo particolare i parenti, di accogliere con simpatia e comprensione chi, in coscienza, si sente obbligato di rifiutare di fare il servizio militare, anche se non si condivide l'obiezione di coscienza. I Padri del Concilio Vaticano II hanno detto:

« mossi dal medesimo Spirito noi non possiamo non lodare coloro che, rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi di difesa che sono, del resto, alla portata anche dei più deboli, purché ciò si possa fare senza pregiudizio dei diritti e dei doveri degli altri o della comunità » (Gaudium et Spes n. 78).

12. Bisognerebbe pensare all'obiezione di coscienza non come ad uno scandalo, ma piuttosto come ad un segno salutare. Non si riuscirà mai a sostituire la guerra con istituzioni più umane capaci di regolare i conflitti finché gli uomini non faranno propri i principi della non-violenza.

John F. Kennedy diceva: « la guerra esisterà fino al giorno ancora lontano in cui l'obiettore di coscienza godrà della stessa reputazione e dello stesso prestigio di cui gode oggi chi fa la guerra ».

Chiesa locale e riflessione teologica

Questo articolo è stato scritto appositamente per il nostro giornale. Trova posto in documentazione per la mole e per il suo carattere di «saggio».

Il fatto di dichiarare subito, esplicitamente, che non vi è autentica riflessione teologica se non nell'ambito della chiesa locale, impone la necessità di un chiarimento di ciò che qui si intende per «riflessione teologica» e per «chiesa locale». Affermando infatti l'inscindibile nesso di complementarietà dei due discorsi ci rendiamo debitori al lettore di una netta configurazione dei due termini della distinzione.

A nostro avviso il difetto di molte analisi al riguardo è, alternativamente, o quello di non riuscire a collegare o quello di non saper distinguere accuratamente: teologia e chiesa sono termini correlativi e irriducibili nello stesso tempo.

La Chiesa locale

1) Cominciamo dalle connotazioni della chiesa locale.

La chiesa locale si presenta come l'assemblea dei convocati dallo Spirito di Gesù, in atto di istituirsì come popolo, nella celebrazione dei misteri della morte e resurrezione del Signore, nell'annuncio della Parola di Dio al mondo, compiendo testimonianza, servizio e vita evangelica in un'ordinata varietà di carismi, attorno al vescovo successore degli apostoli (1).

In particolare si deve sottolineare che l'unico Signore di questa ecclesia è Gesù Cristo e che la sua umanità, e l'intimità che da essa nasce e che trova nella vita sacramentale il suo centro, non può mai risolvere o catturare il mistero, la libertà di Dio.

L'unicità del Signore Gesù colloca la varietà dei carismi nella luce di una radiale uguaglianza, in spirito di evidente fraternità e reciproco servizio. I carismi gerarchici non possono essere collocati fuori di quel contesto. «Voi sapete che i principi di questo mondo dominano sui popoli e i capi esercitano poteri su di essi. Fra voi non sarà così: chi tra voi vuole avere potere sia vostro servo: e chi vuole essere primo sia servo ancora. Il figlio dell'uomo non venne per essere servito ma per servire e per dare una sua vita in riscatto di molti» (Mt., 20, 25).

Solo la linea dell'abnegazione e del servizio ma per servire e per dare la sua distinzione e una caratterizzazione dei carismi (2). La chiesa locale per l'unità e la corresponsabilità del collegio apostolico è «chiesa particolare, nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (Christus Dominus, 11).

Nella comunione che sorge attorno alla mensa del Signore il popolo di Dio conosce il Padre che ha mandato Gesù e viene condotto dallo Spirito di Gesù, alla riflessione teologica.

Questo popolo annuncia la morte e resurrezione del suo Signore, attendendo la sua venuta, sperando il Regno di Dio in vista del quale costruisce nella carità tutti i rapporti umani. Rende così visibile, nell'unità fraterna, l'unità con il Signore, vivendo giustizia e misericordia nella distribuzione dei beni. Perciò questo popolo non si può accontentare di vaghe aspirazioni e di metafore sul Vangelo: pur nella consapevolezza del peccato o della trascendenza del Regno nei confronti della chiesa, cerca le istituzioni comunitarie che rivelino il Signore che donò la sua vita per gli amici. L'ordine che il Vescovo deve assicurare tra i carismi non ha sen-

so fuori di quello spirito. Essendo infatti i carismi sociali per loro natura hanno in sé il principio istituzionale del diritto, tanto che le antinomie tra legge e carismi si presenteranno sempre come faziosità e infedeltà al Signore. Dicendo che i carismi possiedono, in quanto sociali, il principio del diritto si è dovuto negare il significato a tutta una serie di contrapposizioni unilaterali che si basano su una concezione autoritaria del diritto che non ha alcun sostegno concettuale e teorico. Che specie di illusione sarebbe una carità che non prendesse forma istituzionale? E perché si chiamerebbe diritto la sopraffazione di un gruppo che spegne lo spirito nei fratelli?

La riflessione teologica

2) Passiamo ora a determinare in maniera altrettanto scarna il concetto di riflessione teologica. La riflessione teologica si presenta come la conoscenza di Dio nel Cristo, connessa alla sapienza pratica e allo sviluppo della carità nella chiesa (3). Il suo principio è la fede battesimale, informata dalla carità, donata all'atto della convocazione all'assemblea del suo popolo raccolta nella chiesa locale attorno al vescovo.

Connessa in particolare al dono profetico, la riflessione teologica è destinata alla chiarificazione della predicazione: la maturazione della fede personale e il suo annuncio nella chiesa e al mondo si svolgono contestualmente. Né è veramente possibile separarli!

La vita di questa riflessione riveste anche tutte le note collegate alla condizione sacerdotale e regale del cristiano, che confermano l'ambito comunitario e istituzionale del suo esercizio, nello stesso tempo che ne consolidano la gratuità e la responsabilità.

Ancora qui non sarà inutile sottolineare che Gesù è l'unico Signore della profezia e della teologia: il nesso istituzionale è nesso tra fratelli, tutti uguali, vescovo compreso, nella docilità allo Spirito Suo. La vita istituzionale della riflessione teologica va vista in questa sua sorgente e in questa sua normale connotazione di pensiero del popolo di Dio in quanto tale nella sua varia configurazione. Nessuna scuolaletta può catturare lo Spirito che vive per ciascuno, nella chiesa.

Legata alla vita ordinaria del cristiano nella sua chiesa locale, la teologia è opera razionale e critica, opera faticosa di ricerca: non v'è intuizionismo, anche se riuscisse a dimostrare una qualche validità logica che possa esimere da questa fatica discorsiva.

E' inutile ricorrere alla prevaricazione di alcuni carismi, ad esempio quelli gerarchici, per garantire l'autenticità del servizio reso dalla riflessione teologica. Migliore soluzione può fornire una vera fiducia nello Spirito, una veracità vigorosa e il grande vaglio nell'aria di una comunità veramente vivente, che ha deciso di pensare. Il popolo di Dio è un popolo di teologi, ammesso che si riesca a mettere in ombra l'immagine pedante e insulsa dello specialista vivente in un mondo platonico, che costituisce la caricatura del pensiero umano. Cos'è in fondo lo spirito di eresia se non questo spirito di separazione platonica dal vero corpo del Signore? E non è la difesa della fede sempre una difesa dei beni intellettuali del povero di Dio di fronte alle piccole torri di Ba-

NOTE

(1) Sul tema generale della chiesa cfr. H. KUNG, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1969; R. SCHNACKENBURG, *La Chiesa nel N.T.*, Morcelliana, Brescia, 1966; CH. JOURNET, *Il Mistero della Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia, 2ª ed. 1967 (autore dei due grossi volumi «L'Eglise du Verbe Incarné»); J. HAMER, *L'Eglise est une communion, unam sanctam*, 1962, tr. ital. Morcelliana, Brescia; KARL BARTH, *Vari punti della sua Dogmatik*.

In particolare sul tema della Chiesa locale:

E. LANNE, *Premesse e problemi della Chiesa locale*, n. 109-110. Testimonianze, 1969, cfr. anche n. 96, 1968.

G. ALBERIGO, *Popolo di Dio e Chiesa locale*, n. 105, Testimonianze, 1968.

K.H. SCHEKLE, *Ministeri e Ministeri nelle chiese dell'epoca neotestamentaria*, Concilium 3, 1964.

M. MC NAMARA, *Assemblea liturgica e culto dei primi Cristiani*, Concilium, 2, 1969.

(2) Qualche spunto sul tema dei carismi si può utilmente sviluppare leggendo: A. LEVI, *Autorità e carisma*, n. 109-110, Testimonianze, 1969; C. BUTLER, *L'istituzione e i carismi*, in «Teologia del rinnovamento», Cittadella, Assisi, 1969.

(3) Sul tema della riflessione teologica, si può confrontare: H. KUNG, *Teologo e chiesa*, Queriniana, Brescia, 1966; K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica*, Bompiani, Milano, 1968; R. LA TOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi, 1969; CH. JOURNET, *Conoscenza e incoscienza di Dio*, Comunità; tutto il volume *Teologia del rinnovamento*, Cittadella, Assisi, 1969; B. MONDIN, *I grandi teologi del sec. XX*, Borla, Torino, 1969 (1º vol. sui teologi cattolici; 2º: sui teologi protestanti); BR. GHERARDINI, *Storia della 2ª riforma*, Morcelliana, Brescia, 1969; P.G. CAMAIANI, *I laici e la cultura teologica*, n. 103, Testimonianze, 1968; G. BAUM, *Il magistero della Chiesa in un mondo che cambia*, n. 1, Concilium, 1967; R. VOILLAUME, *Come loro*, cap. relativo alla formazione teologica, Paoline, Roma; A.V., *Problemi del sinodo dei vescovi*, Queriniana, Brescia, 1968; W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia, 1968; BENOIT, *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma, 1964; K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, Silva, Genova.

(4) Sulla collegialità tra i vari studi cfr.: in A.V., *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, 1965; CONGAR-DUPUY, *L'episcopato et l'Eglise universelle*, Unam Sanctam, 1964; RATZINGER - ROCHNER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia, 1967.

(5) A.V., *Chiesa e povertà*, Ave, Roma, 1968.

(6) In *Teologo e Chiesa*, di KUNG, p. 23.

(7) Ivi p. 38 e più distesamente nel volume «La Chiesa» cit.

(8) Cfr.: in KUNG, *La Chiesa cit.*, *La Chiesa e gli eretici*, pp. 278-302; e relativa bibliografia. Interessante anche il capitolo relativo a «L'unificazione delle chiese», ivi, p. 318.343.

bele suscitate da lupi intese a divorare il gregge? Solo quando e dove si è perfettamente inteso che il teologo è il cristiano e che il carisma dei dottori si spiega in una comunità dove tutti sono uditori della Parola si potrà veramente capire cosa significa difendere la fede. Molti di quelli che se ne sentono particolarmente preoccupati, stranamente, rivelano una quasi totale carenza della conoscenza del mezzo proporzionato: un popolo liberato nella verità di Dio.

Le carenze della riflessione teologica in relazione alla Chiesa locale

3) Le affermazioni fin qui fatte vanno comunque precisate e problematizzate per non rimanere troppo isolate e teoriche. Il modo migliore per farlo ci sembra offerto da una serie di considerazioni di carattere storico intese ad evidenziare, per vie negative, le carenze della riflessione teologica in relazione alla chiesa locale. Questo modo di procedere, mentre è realistico, ha anche il vantaggio di chiarire la questione in un modo più percepibile proprio a livello della vita di chiesa.

Quali sono dunque le cause delle carenze di riflessione teologica nella chiesa locale e quali le vie di soluzione?

Prima di condurre un discorso analitico possiamo riassuntivamente indicare: scarso riconoscimento dell'autonomia della Chiesa locale, scarso riconoscimento dei carismi non strettamente legati all'esercizio del ministero gerarchico e dell'ordinarietà della riflessione teologica; limitata consapevolezza e realizzazione del radicamento della riflessione nella vita della comunità legate alla divisione costantiniana del potere nella chiesa, platonismo teologico e cedimenti sul piano della criticità.

1) Scarso riconoscimento dell'autonomia della Chiesa locale.

Sarebbe ingenuo affermare in assoluto che non vi sia stata finora vita di chiesa locale: risulterebbe incomprensibile la sussistenza stessa dell'efficacia della Parola e del piano di Dio. Né sarebbe calzante una unilaterale mitizzazione della chiesa primitiva o precostantiniana come l'età dell'oro della chiesa locale. Si tratta di delineare precisi limiti al discorso, controllati dai criteri dell'efficacia della Parola di Dio e dall'indeffettibilità della chiesa come sua volontà.

Queste premesse tolgono gli equivoci più grossi a un discorso critico che condurremo con estrema schiettezza. La riflessione sulla chiesa tendeva unilateralmente a sottolineare la costituzione gerarchica della chiesa come corpo dei vescovi collegati al papa. Il legame del vescovo con il papa non veniva, contestualmente e con pari efficacia, temperato da un'analisi profonda del legame del vescovo con la sua chiesa e dei doveri negativi del papa in rapporto alla chiesa locale e al collegio stesso dei suoi fratelli. Si confondeva in maniera ingenua la trascendenza del dono di Dio con un verticalismo sociologico di stampo feudale. Diciamo «ingenuo» per non accentuare le responsabilità di chi non può accettare e non deve accettare di fare della chiesa una brutta copia del mondo e che non può accogliere, senza il pungolo della fraternità, le divisioni sociali esistenti nella società.

La teologia del centralismo poi è una

falsa teologia che ignorando la nascita della chiesa da Dio, la nega come popolo concreto e l'avvia ad essere la pura ideologia o giustificazione sacrale della divisione sociale. Si tratta di vedere sobriamente la correlazione tra i vari elementi della chiesa, non di difendere un'esclusivismo della periferia o un campanilismo teologico ed ecclesiale che sarebbe la faccia rovesciata di quel centralismo di cui si vedono facilmente le carenze.

La dottrina della collegialità (4) risolve questa tentazione d'isolamento delle chiese locali come reazione all'isolamento del potere curiale perché pone i rapporti sul piano di **corresponsabilità tra chiese sorelle** nell'unità di quell'unico popolo che Dio suscita e alimenta; il popolo attorno al vescovo e i vescovi attorno al successore di Pietro e tutti sotto la sovranità e libera benevolenza di Dio nel Cristo. Se la chiesa non vive l'esempio del suo Maestro e Signore, con una viva fraternità nell'uso dei carismi gerarchici, come farà ad annunciare la Parola di Dio senza dare scandalo? Come potrà «abbassare i potenti dal trono e sollevare i miseri?», gridare per l'orfano e la vedova, dimostrare l'autenticità della sua conoscenza di Dio? (5). A parte l'autenticità della riflessione teologica, anche la sua stessa permanenza e continuità diviene un problema in una situazione di isolamento dei poteri. In Italia il fenomeno è più evidente proprio per il maggiore spessore di controllo diretto e indiretto che la curia, come forma allargata del ministero stesso del Papa, ha esercitato, in maniera indiscreta, nella vita delle chiese locali. La non elettività della designazione dei candidati all'episcopato aveva creato anche nei vescovi una preoccupazione di coerenza con Roma piuttosto che con il suo popolo e con le altre chiese sorelle. In questo clima la riflessione teologica ha tentato a trovare forme diffuse, criticità calzante e composta, toni e livelli di vera profondità. Una griglia coltre di scolasticismo, all'ombra dei seminari, peraltro pieni di complessi verso le centrali di pensiero delle facoltà teologiche di Roma, rendeva difficilmente agevole una riflessione libera, schietta e inserita nella comunità. Il modernismo rappresentò la nascita del teologo per una Chiesa dello spirito e per un adeguamento alla vita della cultura. Ma il rimedio non risolveva i difetti: il sospetto e il controllo cresceva, la saldatura con la comunità reale si scioglieva in cenacoli ispirati e l'atteggiamento verso la cultura era troppo reattivo e di recupero per essere abbastanza critico e vigile. Il dramma vero, del resto, consiste nel fatto che il teologo non può abbandonare, neanche per protesta, il terreno vivo della comunità e il collegamento con la gerarchia: dramma tragico ma non una via senza sbocchi.

Quelli che Kung chiama i «teologi fuori rango» (6), la cui scelta è peraltro da considerare almeno con la stessa misericordia con cui si accetta la persistenza delle cause della loro rivolta, non dovrebbero mai essere molti. Molti invece potrebbero essere i teologi coraggiosi che, radicati nel popolo e nella vita che Dio vi suscita lavorano a ravvivare tutto l'organismo della Chiesa, gridando il Vangelo dai tetti.

Si potrebbe allora dire che i teologi «fuori rango» evidenziano anche un'ortodossia fuori rango, priva di senso critico, incapace di cogliere il fuoco della Parola, repressiva della vita dello Spirito nella chiesa. Questa ortodossia è scarsamente consapevole del suo stesso significato, dei suoi limiti. Essa si spiega meglio come un dogmatismo ingiustificato che estende a dismisura l'area dell'infalibilità della parola di Dio nella chiesa, assidendosi sul trono di Dio con tranquillità idolatra. Essa rischia, così, facilmente di mettere in secondo piano la Signoria e il mistero di Dio e della chiesa; confonde la fede con le certezze intuitive e percettive e, in fondo, tende a risolvere, una emotività inconsapevole e non problematizzata in norma di vita comune. Mentre infatti, come dice Kung, essa intende cogliere il carattere di obbligatorietà dell'infalibilità non è capace di sviluppare correlativamente il carattere di **frammentarietà**: «il carattere imperfetto, incompleto, parziale, frammentario...» (7).

Nella chiesa locale i luoghi destinati alla riflessione teologica per i chierici era-

no seminari e, per i laici, i corsi e le lezioni dei vari organismi di azione cattolica. Il culto e la liturgia mancavano di una intima struttura kerigmatica per i motivi che tutti possono ricavare dalla stessa riforma liturgica. E la riforma liturgica rimane un ideale ancora molto lontano se non vede nella chiesa locale che crea forme di fraternità sempre più spinte la sede generale del rinnovamento. Ma è tutto l'ambito della vita della chiesa locale che deve essere modificato perché possa nascere una teologia degna dell'uomo quando risponde al Signore che parla.

2) Scarso riconoscimento dei carismi non strettamente legati all'esercizio del ministero gerarchico e dell'ordinarietà della riflessione teologica come compito di ogni cristiano.

La conoscenza di Dio «in Cristo» è dono di Dio e fatica della mente e dell'animo umani. Non vi può essere, nella vita della chiesa, una discriminante tra conoscitori di Dio, tra teologi e non teologi, sulla base di criteri estrinseci alla vita stessa della fede. Le gerarchie vere, in questo campo, sono determinate dai **mobili confini** del coraggio della fede e della testimonianza e dalla fatica discorsiva della ricerca. Il nesso tra fede e carità e i temi dell'insondabilità sia del dono di Dio che della responsabilità umana sono la ragione della mobilità di quei termini. La conferma, in cui si evidenzia il ministero del vescovo e di Pietro, presuppone tutto quello che si è detto e lo devono anzi provocare: non assicurano, invece, contro i rischi del peccato e delle negazioni. Il Pastore rimane il Signore della Chiesa e i fratelli possono affidare il pensiero umano solo alla sua forza e al suo dono. Né la chiesa senza il vescovo, né il vescovo senza la chiesa. Qui non si tratta di scegliere ma di capire, senza eccezione di persone, lo Spirito che parla nella chiesa e preferisce i piccoli per sgonfiare la sapienza mondana eretta sul predominio egocentrico. Dunque si tratta di rendere operante il concetto che nella comunità la riflessione teologica è aspetto ordinario della vita cristiana. E come ciò sarà possibile senza la vita fraterna dei carismi nella chiesa locale? Non si tratta solo di questioni di scuole o di aggiornamenti, ma di un modo di essere della chiesa che sia profondamente evangelico. L'ingresso della logica costantiniana e un uso non sempre discreto del diritto romano hanno condotto la divisione nella chiesa e una forte tensione tra afflato fraterno e ragioni di stato. La riflessione è stata costretta a dilaniarsi tra docilità al potere e docilità allo Spirito che soffia nella chiesa. La difesa dall'eresia (8) sempre complicata dall'uso della forza per stroncarla, alimentava nuove unimaterialità e divisioni. La riflessione teologica così diventava fenomeno da controllare e da collocare in sedi di facile identificazione. La stessa predicazione veniva ristretta materialmente nell'ambito dell'episcopato. Francesco di Assisi e Pietro Valdo costituiscono un drammatico accostamento dei temi predicazione e povertà della chiesa in un momento maturo della civiltà medioevale, prima di scissioni più profonde. Nella chiesa locale bisogna che si trovi la maniera di rivivere la verità di fondo che il cristiano in quanto tale è conoscitore di Dio. Solo su questa base si potrà porre un problema di distinzione dei carismi. Tutta la liturgia e la vita della comunità devono diventare conoscenza e annuncio della Parola: per evitare il legittimo sospetto che chi parla di più ne sa in realtà di meno. Non erano falsi quei profeti che accarezzavano le orecchie dei potenti con profezie sempre favorevoli?

Ma, a onor del vero, non pensiamo neppure che siano senz'altro nel giusto i cantori di uno spirito antigerarchico: il carattere istituzionale e complesso dei carismi lo impedisce.

3) Limitata consapevolezza e realizzazione del radicamento della riflessione teologica nella vita della comunità, legate alla divisione di potere nella chiesa.

Anche il tema della comunità risultava, nella comune mentalità ecclesiale, dissociata dal campo generale della chiesa e rifluiva nel concetto canonico di comunità religiosa e vita comune religiosa. Le con-

seguenze erano di un duplice ordine: la chiesa non acquistava se non un senso allegorico di buone intenzioni e le stesse comunità religiose, come dimostra la crisi di P. De Foucauld, risultavano evangelicamente carenti. Il carattere di intimità fraterna veniva riservato ad alcuni settori della vita ecclesiale, mentre gli altri al di fuori dei così detti consigli evangelisti, ne erano come esentati, potendo benissimo con opportuni e spesso ipocriti annacquamenti, condividere il regime della forza, della pressione e della divisione. Lentamente quella distinzione fittizia veniva ad essere erosa. Come può una comunità religiosa vivere senza l'humus evangelico della chiesa locale in cui pone le radici? E come, peraltro la società religiosa emergente come chiesa potrebbe porsi sistematicamente fuori dei consigli evangelici senza perdere lo spirito stesso del suo essere cristiano? E anche per questo aspetto, assistiamo a un dilaniarsi della cristianità tra un sacerdozio universale dei fedeli che tende a perdere il valore della vita religiosa secolarizzando i carismi e, dall'altro, a un indurimento disciplinare ed intrinseco delle comunità religiose che solo la potente personalità di alcuni santi riescono a penetrare in uno spirito semplicemente cristiano. La riflessione teologica segue questo doppio binario e nascono teologie spirituali scarsamente bibliche e dogmatiche e nascono dogmatiche scarsamente bibliche e spirituali. Quanto agli studi biblici è nota a tutti la fatica per una ricerca spregiudicata, libera da una protezione pesante e indiscreta dovuta alla smisurata paura del libero esame. Può avvenire tutto ciò in una chiesa locale che vive la fraternità dei rapporti e dei carismi e, nella collegialità, si apre alle chiese sorelle e alla conferma di Pietro?

Ma noi insistiamo che la collegialità deve essere intrinseca alla vita della chiesa locale perché questa non si chiuda; per un altro verso il radicamento della collegialità nella chiesa locale evita quel facile universalismo incapace di cogliere l'uomo concreto nei suoi reali orizzonti. Vi è un certo universalismo attuale che solo la dottrina della collegialità può condurre su un terreno di sobrietà e di rispetto per l'uomo reale.

Vi è un aspetto della questione che abbiamo accennato all'inizio e che vogliamo riprendere: gli equivoci del **tema giuridico** nella chiesa.

Il diritto viene, di solito nella chiesa, inteso come connotato specifico della gerarchia e dei compiti di supponenza sociale e di rappresentanza di fronte al potere politico. Per diritto s'intende un rigido ritualismo farisaico e un pesante esercizio dell'autorità. Nasce così un carismatico ribelle e insofferente, anch'esso incapace di collocare la giuridicità al suo vero posto. Quando dicevamo che i carismi, essendo dono per la diaconia e per la comunità, hanno in sé il principio dell'istituzione e dell'ordinamento attorno al vescovo, intendevamo appunto collocare fuori dell'antinomia il diritto stesso. E ciò non può non essere considerato e realizzato dove i carismi, gerarchici e non gerarchici, siano autentici. Si tratta di consapevolezza e di possibilità effettiva nel contesto determinato e verificante della chiesa locale.

La tesi che il diritto è pura repressione non è, stranamente, condiviso da ribelli e sbirri? La chiesa, popolo che s'istituisce sulla base della chiamata del Signore è un diritto che si fa, ius quod conditur. La chiesa vive nel patto con il suo Signore e nel patto della fraternità: in una dimensione schiettamente giuridica.

4) Platonismo teologico e cedimenti della criticità.

Conseguenza e causa insieme delle incongruenze ecclesiologiche esposte avanti è la pretesa della teologia di rifugiarsi, in mille forme diverse, in un platonismo dogmatico e aristocratico al riparo delle fatiche della criticità. La rarefazione della vita comunitaria, le divisioni intervenute nell'ambito dell'impegno storico della cristianità, la durezza delle esigenze evangeliche costituiscono le prime ragioni di tale fuga di responsabilità. Vi è poi una serie di ragioni culturali anch'esse lega-

te ad analoghi modi di concepirsi della società che dobbiamo per ragioni di sobrietà richiamare in sintesi. La piena presa di coscienza dell'interiorità umana legata al fenomeno cristiano aveva spinto la riflessione a distanziare nettamente la concezione dell'anima da quella di una qualsiasi essenza naturale, a sottolineare la demarcazione tra la natura e l'umano. L'orizzonte dell'umano appariva sempre meglio identificabile con il divino, con il «Dio ignoto». Le stesse difficoltà del cristianesimo primitivo a trovare ospitalità nel mondo greco-romano spingeva, insieme, allo sforzo della traduzione culturale e ad un senso di solitudine interiore, di non-mondanità della fede che sembravano bene espressi nella trascendenza dell'idealismo platonico.

Quanto tale platonismo abbia penetrato la prima riflessione cristiana lo dimostra il pensiero agostiniano da una parte e, in seguito, la difficoltà incontrata da Alberto Magno e Tommaso D'Aquino di proporre il più realistico e aperto discorso aristotelico. La vita religiosa e mistica, che tentava di recuperare nel deserto i valori compromessi dalla secolarizzazione costantiniana accresceva, con il distacco dal mondo e dalla storia, il senso di una spiritualità umana da coltivare come un reale orticello sotto la buona pioggia dello spirito divino.

Il platonismo raccoglieva insieme, in una veduta teorica, il complesso di movimenti della società cristiana dilacerata da incipienti antinomie, di cui solo oggi si avvertono, in maniera conclusiva, la tragicità e gli sbocchi deleteri. Si preparava così la scissione tra una chiesa dello spirito e una chiesa visibile, e un'incipiente manicheismo che darà i suoi frutti nel pensiero teologico: **una chiesa noetica e una chiesa empirica!** Mentre idealismo e modernismo tireranno le ultime conclusioni, sempre per biforcazione antinomica, di tale impostazione, una certa ortodossia, anch'essa platonica, si limitava a pensare che l'intuizione dell'essere (!) dovesse avvenire solo secondo il pensiero di S. Tommaso o di altri dottori riconosciuti: il patriottismo degli ordini religiosi difendeva cocciutamente analoghi diritti per Scoto, Suarez ed altri.

La cosa molto strana, ma comprensibile sul piano di quel platonismo, come dogmatismo intuitivo, è che lo stesso aristotelico Tommaso, veniva difeso per via di intuizione o di decreti disciplinari! Ma la vita della chiesa non poteva essere dominata da questi fenomeni culturali degenerativi e, in fondo, sempre essa ha avvertito la parola di Dio, di un Dio fatto uomo, in veste di servo e non di dominatore. Le grandi confessioni lasciavano intatto l'intima vita della fede, dilaniata però dalle difficoltà create in fondo da una contrastata realtà ecclesiologica.

Il secolo ventesimo con il Consiglio mondiale delle chiese e il Concilio Vaticano II ha messo in evidenza la necessità della fine del platonismo come veste di lusso del settarismo. Ma era un modo di essere della chiesa che diventava il problema centrale e la teologia diventava così la teologia della chiesa e del suo modo di essere reale come chiesa locale!

Occorre forse, a conclusione, dire qual è l'errore logico del platonismo teologico che pure resiste al suo disfacimento. Posta l'idea reale di per sé il pensiero umano diviene solo fenomeno di rispecchiamento e contemplazione, la ricerca e la criticità con cui si costruisce il mondo umano della storia e delle istituzioni diventa fenomeno accessorio e empirico. Nasceva un diritto ereditario (!) per il pensiero e con esso uno spirito di un ottuso possesso: è incatenamento di Dio e della mente umana. Ma si tratta, in fondo, di una logica del potere separato dalla comunità. Di là lo stile ripetitivo dei manuali di scuole, il pesante dogmatismo, il distacco dalle scienze e dalle lotte sociali. Ma anche questo fenomeno che va visto chiaramente si risolve in un modo di essere più evangelico della forma storica della chiesa e della società. Il platonismo teologico finisce dove c'è vero pensiero teologico e un'autentica ricerca della chiesa come comunità di fratelli nati o viventi nello spirito di Gesù.

Peppino Orlando

Interventi al congresso di Verona (2)

Una prima serie di interventi della giornata conclusiva del congresso fu pubblicata nel n. 19 di RICERCA. Trovata inutilizzabile la registrazione su nastro, gli intervenuti furono sollecitati a inviare il testo o un sunto delle loro parole. Con gli interventi pubblicati qui abbiamo pubblicato tutto il materiale pervenuto.

Rossitto

La mia valutazione generale del Congresso è senz'altro positiva. Finalmente un vero e proprio lavoro di base, laddove si era soliti fare quasi solamente discorsi di vertice! Dagli elaborati delle varie commissioni si rileva facilmente un notevole impegno e una certa preparazione di tutti, significativa del felice momento di riflessione, di studio e di chiara coscienza ecclesiale dei vari gruppi Fuci.

Occorre adesso valutare concretamente i discorsi fatti in Congresso, in riferimento a tanti gesti che siamo soliti fare nelle attività dei nostri gruppi e in federazione (ad es. la gita fatta alla fine dei nostri lavori, non essendo stata sufficientemente e ragionevolmente motivata, ha assunto toni chiari di ambiguità a conclusione di un Congresso così impegnativo). Non possiamo assumere un comodo atteggiamento di denuncia verbale di tutte le situazioni ingiuste che vanno contro l'uomo, se non siamo capaci di rifiutare realmente quei gesti che non abbiano una tensione verso i fratelli che soffrono, che hanno bisogno. Ogni « discorso » religioso e politico, in questo caso, sarà un alibi molto comodo per nascondere il nostro disimpegno e la nostra mancanza di sensibilità a problemi come quelli della fame nel mondo, della povertà, della guerra ecc.

Una nota, infine, alla commissione che ha trattato il tema della povertà. Mi pare che in essa si sia poco parlato della povertà culturale, che costringe oggi l'uomo ad una condizione esistenziale alienata. Noi sappiamo con certezza che i bambini che assistiamo con il nostro doposcuola sono tagliati fuori da un qualsiasi tipo di esperienza culturale; noi li stiamo aiutando, ma siamo coscienti che i nostri sforzi non daranno i frutti sperati. Dopo sei o sette anni di scuola in cui sono stati soggetti ad una educazione che non ha per nulla considerato le loro condizioni iniziali di ambiente, di vita, di intelligenza, di linguaggio ecc., sono oramai impossibilitati a recepire la « cultura » che noi vorremmo fornire loro. C'è poi che questi bambini non sanno parlare in lingua (dalle nostre parti nelle famiglie povere si parla il dialetto) e per questo solo difficilmente ce la faranno ad essere promossi (ricordate tutto il discorso di « Lettera ad una professoressa? »). Per questi ragazzi non c'è scelta: il lavoro della terra (sia o no ad essi idoneo). Ecco; lo ripeto, sono tagliati fuori dalla cultura; anzi, c'è di più: per colpe oggettive della società, sono nati morti alla cultura, alla gioia e alla coscienza che essa ci dà di noi stessi, dell'uomo e di Dio.

Armando Rossitto

Ragazzi

In merito a quanto espresso nel foglio di lavoro della 4ª Commissione, penso si possano fare due rilevazioni.

La prima, in fondo, è comune a qualche altro documento finale: la scarsa incisività che il discorso contiene. Tale appunto

può essere confortato da motivazioni chiare e precise, che ci derivano direttamente dalla conoscenza di situazioni di vita ecclesiastica che farebbero impallidire chiunque. Voglio essere ancora più chiaro. I destinatari di questi documenti, evidentemente non definibili o individuabili (almeno in particolare) non saranno certamente scossi o colpiti fino a mettere in crisi un determinato modo, ormai sorpassato e inefficace, di concepire l'azione pastorale già localmente sperimentata.

La seconda rilevazione riguarda l'omelia domenicale. Anche in questo caso non si è dato spazio a esemplificazioni concrete che mettessero in evidenza la reale e totale inefficacia del commento omiletico, evidentemente nei termini in cui oggi, nella maggior parte dei casi, esso viene presentato. E' da dire, per concretizzare questa considerazione, che il prete non solo deve farsi portatore dei valori dell'intera comunità in cui si trova a vivere, ma anche e soprattutto non deve eliminare o trascurare nell'annuncio del messaggio evangelico le reali condizioni di sfruttamento dell'uomo. Considerazione, questa ultima, che ripugna ad una Chiesa, intesa come popolo di Dio itinerante, la quale si sforza, pur tra mille difficoltà, di incarnare il Cristo, modello e compimento. Al riguardo, riporto un tratto del documento redatto dal nostro gruppo di Lentini: « ... La storia della salvezza dell'uomo passa, insomma, anche attraverso la storia della sua liberazione da tutte le sue schiavitù. Questo popolo di Dio che marcia verso la salvezza finale ha sete di paradiso, deve essere anche aiutato a liberarsi delle oppressioni degli ingiusti e dai malvagi. Ecco perché esigeremmo da parte del clero, durante la omelia, una maggiore e concreta tensione per i temi dell'umanità a livello mondiale e locale ».

Santo Ragazzi

Bartolomei

Sono da valutarsi positivamente i lavori del Congresso, sia per le modalità del loro svolgimento (lavoro di commissione, fondantesi su di una base di precedenti ricerche dei singoli gruppi, invece della struttura per relazioni-discussioni), sia per l'impegno e per i contenuti tanto della relazione introduttiva, quanto dei fogli di lavoro delle varie commissioni. Tuttavia il livello di impegno del Congresso — che, pure, certo deve essere un « momento forte » — non è omogeneo a quello della vita normale dei gruppi-Fuci: si rischia così di essere disonesti, di non mettere in comune esperienze, ricchezze e tensioni reali, ma di soddisfarci compiacendoci in discorsi; perché il nostro non sia uno sforzo astratto e mistificante dobbiamo impegnarci realmente ad una continuità di lavoro. La dimensione della continuità si collega alla credibilità dei nostri discorsi, che è strettamente congiunta alla credibilità nostra, come persone e come gruppo. Da un lato ciò implica la capacità e la tensione a non restare nel vago: a individuare, come Federazione e come gruppi, dei punti specifici di impegno e a rea-

lizzare delle attività concrete, a servizio della diocesi e dell'università. A questo proposito è importante ripensare alla mancanza di sensibilità da noi dimostrata nei confronti del problema dei Consigli Pastoral, uno dei principali spazi di possibile inserimento nella vita diocesana; insensibilità che ne richiama altre — a titolo di esempio non casuale, l'aver totalmente ignorato il problema del diaconato — e che, fondandosi su molti altri spunti e filoni di discorso emersi, si può ricondurre ad un permanere nella nostra coscienza, al di là delle intenzioni esplicite, di una visione e concezione ideologica e non teologica della Chiesa.

In una certa misura la validità del Congresso deve essere misurata sulla prossima Assemblea Federale: lì si verificherà che cosa precisamente vogliamo e possiamo realizzare come Fuci. Tuttavia il Congresso vuole e deve fare un discorso di più largo respiro e più ampiamente propositivo: non certo commisurato solo sulle specifiche capacità e competenze realizzative della Fuci; ma tale propositività rivolgendosi a tutto il contesto ecclesiale italiano, presuppone ancor di più una credibilità fondata su fatti. Ed esige anche un chiederli con coraggio e con lucida onestà sino a che punto (e perché) i discorsi che noi qui facciamo siano recepibili e assorbibili da contesto ecclesiale e civile o risuonino — del tutto o in parte — solo per noi, respinti e neutralizzati, nel momento in cui devono diventare operativi, da strutture (comprese quelle mentali, e nostre) impermeabili.

Maria Cristina Bartolomei

Conforti

Per ciò che riguarda la Relazione introduttiva, è stato detto che è scaturita da una redazione comunitaria; per questo può essere sembrata contraddittoria.

E' proprio questo che rende necessaria una chiarificazione su alcune espressioni della relazione, ambigue per la loro semplicità e soprattutto per la pericolosa generalizzazione che esprimono.

Nella Parte Quinta, l'incontro della Chiesa italiana con il Concilio, parlando di noi laici, si dimentica di dire che la credenza in una attuazione miracolistica del Concilio è stata alimentata molto spesso da chi nella Chiesa di oggi gode il privilegio dell'autorità, presentando il Concilio come un avvenimento folcloristico e passando sotto silenzio le tematiche che in Concilio si incontravano e si scontravano. Per questo è estremamente ambiguo parlare di spirito della novità per la novità, espressione che mi sembra troppo generica, come d'altronde l'altra espressione: « identificarsi del laicato più vivace con qualsiasi forma di progressismo post-conciliare, senza discernimento e serietà di approfondimento », perché non si chiarisce come questo possa essersi verificato, quando si è verificato, non si dice come proprio le operazioni di isolamento, di sofferocamento, operate dalla Chiesa ufficiale e dai suoi alleati (potere politico ed economico) hanno reso estremamente diffi-

cile un approfondimento maggiormente serio e pensato dei motivi teologici di nuove esperienze e di nuovi atteggiamenti.

Qual è stata la funzione del Card. Florit nella maturazione della esperienza dell'Isolotto? In gran parte funzione identica a quella del procuratore della Repubblica e del Presidente dell'Unione Industriali di Firenze, come testimoniano fra l'altro le lettere da loro indirizzate al Vescovo Fiorentino.

Lo stesso si può dire per altre espressioni usate nella parte relativa ai giovani ed agli studenti.

Come si può parlare di risalto spropositato alle rughe che sono sul volto della Chiesa se spesso le rughe sono l'unico aspetto visibile della Chiesa?

Di chi è la responsabilità se la via della contestazione è spesso l'unica forma possibile della presenza di alcuni nella Chiesa?

Il dialogo, espressione della carità, deve essere l'ultimo a spegnersi all'interno del Popolo di Dio, ma quale dialogo, se non un dialogo di contestazione, può avvenire con chi, dal Papa al parroco, si presenta non come prete ma come sovrano, non come servo dei servi ma come potente fra i potenti?

A proposito di contestazione, l'impressione è che si assuma questo fenomeno come esterno, quasi che i membri della FUCI non abbiano altra possibilità che quella di « rispondere » alla contestazione. E' anche per questo, forse, che la problematica nuova che si è sviluppata nella università in questi ultimi anni sembra assente dal discorso di questi giorni.

Più in concreto, ascoltando la relazione della 10ª Commissione, presenza della Chiesa nell'ambiente universitario, mi sembra che il suo documento sia macroscopicamente avulso dalla realtà universitaria, giungendo a specificare fra i compiti del Centro Universitario quello di aprire pensionati universitari.

Non solo non è presente, in queste proposte di « presalarlo cattolico », la nuova realtà dell'università, ma neppure la realtà del Concilio. Come possiamo parlare di abbandono da parte della Chiesa dei compromessi con le strutture politiche se si auspica la partecipazione alla gestione di strutture la cui funzionalità, nel senso dell'efficacia e della giustizia, è perlomeno opinabile?

Per ciò che riguarda la 14ª Commissione, Chiesa e potere politico, alla quale ho partecipato, è stato detto, a proposito del Concordato, che si è dimenticata l'analisi giuridica.

Con la frase « Abolizione del regime concordatario... » non si identificano modi e tempi, dell'abolizione, che evidentemente devono far riferimento anche ad un'analisi giuridica; si è fatta un'affermazione di tendenza, che si ricollega sia ad una visione della Chiesa in cui è preminente la sua dimensione di Comunità di Salvezza, sia ad una verifica storica dell'utilizzazione che oggi del Concordato viene fatta, non più inteso come garanzia per la Chiesa nei confronti del potere statale, ma alleanza della Chiesa con il braccio secolare per reprimere (vedi il caso dell'Isolotto) le esperienze e le discussioni non gradite all'autorità.

Piercarlo Conforti

Battiatì

Prima di illustrare le mie valutazioni sul 40° Congresso Nazionale della FUCI desidero, interpretando i sentimenti dei miei amici e di tutta l'assemblea, rivolgere il più vivo e cordiale ringraziamento agli organizzatori di questo nostro raduno nazionale.

In particolare modo agli amici della FUCI di Verona giunga la nostra gratitudine per averci fornito l'occasione di stabilire un primo incontro con la loro città davvero incomparabile e singolare.

Entrando adesso nel vivo delle valutazioni credo che a proposito del 40° Congresso Nazionale della FUCI si possa giustamente dire che questo è stato contrassegnato da una serietà di proposito e da un impegno dei quali non si può non essere che estremamente felici, inoltre da un'analisi dei fogli di lavoro emerge, chiaramente, un desiderio diffuso di rinnovamento, non solo delle strutture laddove queste sono vecchie e superate, ma anche dei contenuti sostanziali d'apostolato laddove questi non rispondono allo spirito del Concilio.

Esprimo pertanto un giudizio in generale positivo sui lavori e il mio plauso a quanti con competenza, intelligenza ed abnegazione nei giorni scorsi si sono impegnati nelle varie commissioni a dare risposte obbiettive ai problemi che erano oggetto del loro studio.

Personalmente sono soddisfatto dei documenti delle varie commissioni con esclusione del foglio di lavoro della 14ª commissione: Chiesa e Potere politico, che ha suscitato in me non poche perplessità. Prima di svolgere le mie osservazioni critiche voglio precisare che queste toccano solamente il documento nella sua impostazione e nel suo contenuto, in riferimento agli sforzi duri e faticosi che hanno caratterizzato — come abbiamo appreso da amici — i lavori della 14ª commissione, anch'io, non ho che da esprimere compiacimento e soddisfazione.

Il giudizio negativo sul documento finale della 14ª Commissione si fonda su un triplice ordine di motivi:

1) Perché la commissione senza fornire alcuna giustificazione, ha trascurato di lavorare sulla traccia orientativa indicata dalla Presidenza Centrale e pubblicata da « Ricerca » il 15 aprile 1969.

2) Perché è evidente l'assurdità della proposta dell'abolizione del sistema concordatario — istituto giuridico — proposta fondata su una valutazione più che altro politica e prescindendo da un serio studio storico-giuridico dei vari sistemi di rapporti tra Chiesa e Stato.

3) Perché scarse e superficiali sono le considerazioni di ordine teologico adottate a sostegno della tesi del n. 2 del foglio di lavoro della Commissione.

La nuova visione della Chiesa come comunità di salvezza e di popolo di Dio non impone alla Chiesa l'obbligo di abolire i concordati esistenti, semmai suggerisce una revisione dei concordati che non siano in armonia con i principi del Vaticano II. Il Concilio anzi implicitamente riconosce la necessità dei Concordati come garanzia della libertà della Chiesa nella « Gaudium et spes », cc. 73-76.

Quindi per finire, dato che il tempo a mia disposizione si è esaurito mi permetterei di chiedere ai responsabili della 14ª Commissione di far seguire, durante il dibattito, alle dichiarazioni critiche e negative del documento, proposte positive e costruttive ed in particolar modo, di farci conoscere quale sistema giuridico loro propongono in sostituzione di quello concordatario, sistema giuridico che sia in grado di realizzare quella rottura dei legami tra Chiesa e potere politico-economico che Loro auspicano e che non provochi, però, quelle conseguenze mostruose e nefaste nei rapporti Chiesa-Stato di cui purtroppo la nostra storia ha molte pagine dolorose.

Antonino Battiatì

Continuando il dibattito sulla pastorale universitaria

Abbiamo partecipato al lavoro della commissione n. 10 a Verona e desideriamo continuare il dibattito aperto su *Ricerca* (n. 19, pag. 6-7) dagli amici di Torino sul problema della Pastorale Universitaria. Innanzitutto vogliamo invitare gli amici torinesi a leggere con attenzione non solo il foglio conclusivo della decima commissione, ma anche il verbale della medesima: ne scaturirebbe come prima considerazione che non si è voluto presentare affatto delle « formule e ricette uniformi di azione », in quanto più volte si è sottolineato « come non possa essere determinata aprioristicamente o nel dettaglio la struttura e l'attività dei centri... ».

« Accogliendo, anzi, sostenendo la pluralità delle esperienze apostoliche o formative degli individui o delle comunità come dei diversi gruppi, associazioni o movimenti, occorre garantire l'esplicitazione di una ricchezza di possibilità e di scelte come la sperimentazione sempre aperta di nuove ed originali forme di apostolato » eccetera.

Ci siamo fermate a sottolineare prima di tutto questo aspetto del problema della pastorale universitaria perché ci sembra che, a conti fatti, nella loro lettera gli amici di Torino siano contrari non al CUC in sé, ma ad un tipo di CUC che credevano di vedere indicato nel documento della decima commissione. Il fallimento o la riuscita di un'esperienza non significa negare o assolutizzare la validità del CUC in quanto tale. E che il centro universitario debba nascere dalla « convergenza dal basso dei gruppi vitali » ci sembra del tutto scontato: se manca questa convergenza, non solo non esiste il CUC ma non esi-

ste nessun gruppo, nessuna comunità. Probabilmente il sospetto di una burocratizzazione del CUC è nato dall'appello rivolto alla CEI, che voleva essere solo un invito ai Pastori a rivolgere la loro attenzione, con prontezza, impegno e competenza, ad un problema troppo spesso ignorato, ma che la base aveva già maturato. Ci rendiamo conto che l'auspicata istituzione di un « organo » apposito può rappresentare un grave pericolo per la spontaneità e la vitalità dei centri, ma sta a noi che esso faccia da elemento solo coordinante di un pluralismo di esperienze, tutte valide, che non debbono andare sprecate.

Per quello che riguarda la validità stessa di una Pastorale Universitaria, o, per meglio dire, sul significato da attribuire ad essa, s'insiste sull'allargamento del concetto di pastorale universitaria, perché non diventi strumento di classismo. Ma l'università, se sta diventando sempre più aperta a tutti, d'altra parte non cessa di avere dei problemi suoi specifici (anzi a questo proposito, proprio perché, in vista di una crescita della popolazione universitaria, l'ambiente si restringe alla facoltà, si suggeriva l'idea delle **Comunità di facoltà**): occuparsi di essi in modo prevalente non significa dimenticare le altre dimensioni in cui si svolge la vita dell'universitario. Insomma una diversità di problemi fra ambiente e ambiente non significa differente importanza e differente valore di quei problemi o di quegli ambienti. La stessa decima commissione, nel verbale, insiste sul concetto della priorità dell'essere cristiani rispetto all'essere universitari e insiste sulla presenza viva della Chiesa nell'università che « non intellettualizzi il Cristianesimo ma che si sforzi di portare **Cristo-Amore** agli altri ». Per questa via il Centro non può rappresentare una fuga dalle responsabilità individuali: anzi vuol essere una ricerca di un lavoro comune, che impegni insieme « i fratelli di fede come i fratelli di buona volontà ». Non è il CUC in quanto tale che può provocare la mancanza di rischio personale: lo stesso rischio, del resto, può essere presente, e forse ancora più forte, nei piccoli gruppi. Non esiste scelta che non sia rischiosa, né struttura che sia valida o meno per sé: siamo noi a determinare il valore. Il compito dei gruppi, dei centri è proprio quello indicato dagli amici torinesi: dare una tensione all'impegno individuale, che resti presente in noi sempre, anche quando universitari non saremo più.

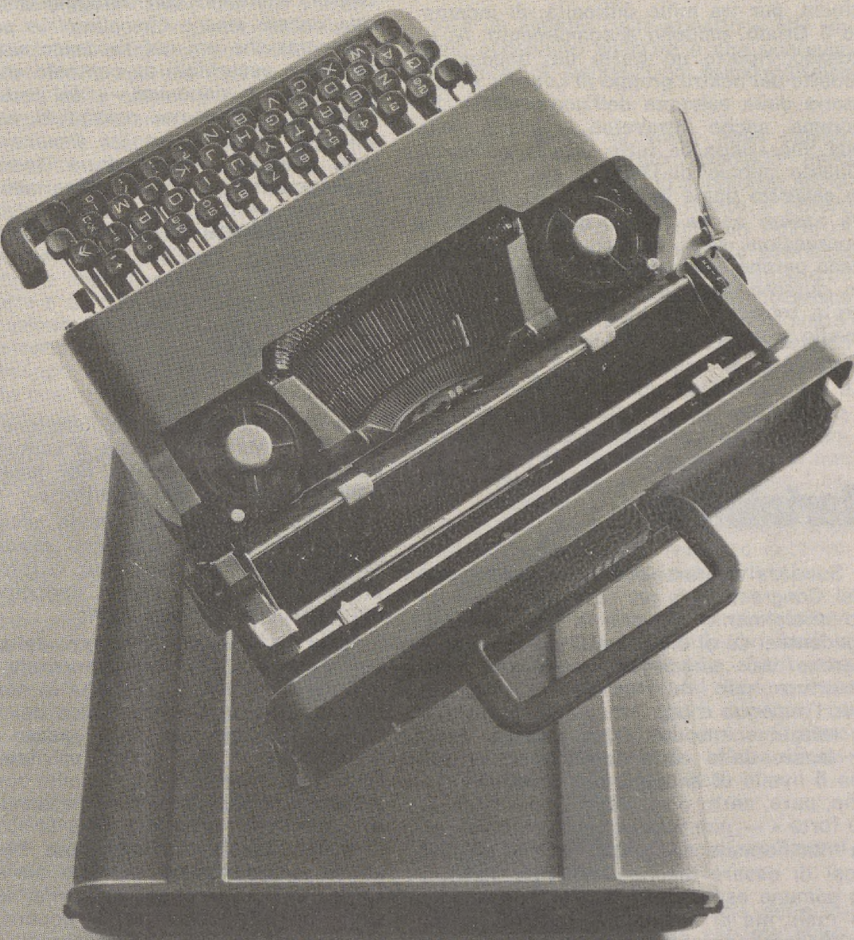
Ci rendiamo conto che la lettera degli amici di Torino nasce da un'esperienza sofferta e concreta che tuttavia, mentre li porta ad escludere la validità del centro, si conclude poi con l'affermazione dell'esigenza di un coordinamento che si concretizzi nella « Commissione Giovani del Consiglio pastorale ».

Siamo quindi d'accordo che l'importante è realizzare una comunità cristiana aperta a tutti, che nasca da una reale convergenza di esperienze e di interessi che impegni i singoli ad una decisione personale, che sia attenta ai vari problemi della società e non limiti la sua comunione intorno alla Parola di Dio e all'eucarestia ad uno « spaccio » di sacramenti, ad « una occasionale assemblea di sconosciuti per lo spazio di una Messa ». Condividiamo il richiamo ai pericoli reali che tutti i gruppi, tutte le comunità, e quindi non solo i centri, possono correre se non si sente l'impegno all'umiltà e alla realizzazione del cristiano in tutte le sue dimensioni.

Speriamo che questo dibattito si continui su *Ricerca*; che tutti i gruppi che hanno avuto esperienza di Pastorale Universitaria portino agli altri non tanto il resoconto delle esperienze in sé, quanto i motivi, le esigenze che li hanno spinti al tentativo, fallito o no, di realizzare questo tipo di pastorale.

Mariateresa Sarpi

Lucia Corbo



olivetti
valentine
la portatile diversa

"Ma voi... chi dite che io sia?,"

(Mt 16, 15)

« Qui est le Christ? » si chiede Cullmann introducendo la sua Cristologia del Nuovo Testamento. Come possiamo comprenderlo entro il ricordo-testimonianza che ne danno gli Evangelisti? Come si fa incontro a noi per la scrittura, in una autenticità storica (1) che ci mette in questione, che si fa per noi occasione di giudizio?

« Quando il N.T. domanda "Chi è il Cristo?", questo non significa mai esclusivamente e neppure principalmente: « Qual'è la sua natura? », ma innanzi tutto "Qual'è la sua funzione?" » (2). « La Cristologia che il N.T. insegna riguarda le funzioni del Cristo » (3). Cosa significa questo?

« Per rispondere alla domanda "Chi è Gesù", i primi cristiani potevano ricorrere a certe idee correnti nel giudaismo e in particolare nell'escatologia giudaica; le risposte che vi davano « si esprimevano attraverso dei titoli, noti, ciascuno dei quali indica una funzione, un'opera da compiere con la preoccupazione di spiegare ciò che in Lui - Gesù - vi è di unico » (4). Il che significa ancora che i primi cristiani, posti di fronte ad « un certo numero di accadimenti del I secolo della nostra era...: la vita, l'opera e la morte di Gesù di Nazareth; l'esperienza della sua presenza e della continuazione della sua opera al di là della morte, in seno alla comunità dei suoi discepoli » (5), coglie in questi accadimenti il compimento della Promessa ed esprime la sua fede in Gesù per dei titoli che gli spettano come a Colui nel quale e per il quale la storia della Salvezza ha trovato il suo centro. E' infatti « a partire da questi accadimenti che la Cristologia del N. T. è stata concepita nella prospettiva della salvezza » (6).

Ora la varietà dei « titoli » per i quali il N.T. comprende il Cristo [e - dobbiamo dire - per alcuni dei quali, centrali, il Cristo stesso si ricompone (7)], svela innanzitutto come Gesù possieda un'originalità che consiste « nell'avvicinare e armonizzare tra loro opinioni disperate che correverano parallele in questa tradizione - si allude alla tradizione giudaica - nel perfezionare e condurre a termine idee che non erano spesso ancora che un abbozzo inconsistente, e soprattutto nel concretizzarle nella sua persona grazie alla coscienza intima che egli aveva del suo essere e della sua missione » (8). Questo pensiero trova riscontro nell'impostazione del libro di Cullmann che mira a « staccare » una Cristologia del N. T. secondo due metodi compresenti e integrantisi: « da una parte il metodo ciclico: a partire da ciascuna delle concezioni studiate dalle linee tracciate verso tutti gli elementi della storia della salvezza, benché ciascuna di queste concezioni non illumini

dapprima che uno solo o anche un solo frammento di uno di questi elementi. D'altra parte il metodo storico-cronologico, che noi abbiamo accostato al primo: ogni titolo è stato esaminato successivamente a partire dalla storia delle religioni e dal suo radicarsi nel giudaismo, poi, quando il soggetto lo esige, a partire dalle parole e dalle reazioni di Gesù, e infine a partire da ogni autore del Cristianesimo primitivo » (9).

Così dunque si evidenzia, a partire dalla stessa coscienza del Cristo, il significato storico-salvifico della esistenza di Gesù, significato che viene ritratto in quei titoli che variamente e frammentariamente individuano « colui che doveva venire », a compimento dell'attesa del popolo ebraico, radicata nella promessa del Dio fedele, attesa degli ultimi tempi che introducono e già in parte realizzano il Regno di Dio.

Osserviamo ora che alcuni tratti del Cristo come ci vengono restituiti dalla analisi del Cullmann « Cristo appartiene a quanti hanno sentimenti umili e non a quanti s'elevano al di sopra del suo gregge. Lo scettro della divina maestà di Dio, il Signore Gesù Cristo, non è venuto nella iattanza e nell'arroganza, benché egli lo avrebbe potuto, ma nell'umiltà come lo Spirito Santo ha parlato di Lui - cfr. Isaia 53, 1-12 » (10). Queste parole di Clemente Romano ci aiutano in 2 modi ad accostarci alla nostra questione. Da una parte ci ricordano infatti il tema centrale dell'umiltà - obbedienza di Cristo, che « non ha considerato come preda da conquistare con la violenza l'essere uguale a Dio », Lui che era già « nella "forma" di Dio », l'uo-

mo celeste, che solo rappresenta la vera immagine di Dio » (11)... Dall'altra ci permettono, nella somiglianza con Phil., 2, 5-11, di introdurci alle considerazioni di Cullmann.

Questi dice del testo citato che « straordinariamente ricco dal punto di vista cristologico, racchiude tre nozioni, quelle di Servo di Dio, di Figlio dell'uomo e di Kyrios - Signore » (12) che insieme ben esprimono la pienezza del mistero cristologico, presente secondo una particolare determinazione in ciascuna.

Ma osserviamo più da vicino questi « titoli », e la loro reciproca connessione.

« La nozione dell'Ebed Jahvè - servo di Dio » si pone centrale « perché la morte espiatrice di Gesù (13) non è soltanto l'atto centrale della sua vita terrestre, è anche l'accadimento centrale di tutta la Storia della Salvezza, dalla Creazione fino alla nuova creazione alla fine dei tempi ». Presentato così « Gesù appare come Colui che ha compiuto, al momento decisivo, l'opera decisiva del disegno di Dio per la Salvezza del Mondo » (14). Pure la nozione di Ebed Jahvè, che per Cullmann comprende soprattutto « l'opera terrestre del Cristo » (15) e che molto serve a farci meglio penetrare « il segreto della coscienza messianica di Gesù » (16), necessita dell'integrazione decisiva di un'altra nozione, pure risalente alla consapevolezza di sé del Cristo (17) quella di Figlio dell'uomo.

Questa nuova immagine (di cui Cullmann dice che « con la nozione dell'Ebed Jahvè... è la più importante di tutte quelle che studiamo » (18) è stata per il nostro autore spesso fraintesa « come mera esperienza della natura umana di Gesù in opposizione alla sua natura divina » soprattutto per ignoranza delle « speculazioni giudaiche relative alla figura del Figlio dell'uomo » (19), espresse, ad es. in Daniele 7.13. Di fatto Gesù « applicandosi questo titolo, conferiva a se stesso un carattere celeste, più precisamente divino » (20).

Ora Gesù « si attribuisce il titolo di Figlio dell'uomo pensando all'opera escatologica che sarà compiuta nell'avvenire » (21). Infatti « la funzione essenziale del Figlio dell'uomo che viene... è il giudizio » (22). Ma questa funzione

spettante all'uomo celeste è originalmente interpretata da Gesù. Egli « apparso come uomo fra gli uomini e assumendo come tale il ruolo dell'Ebed. Jahvè, è nello stesso tempo il Figlio dell'uomo che deve giudicare il mondo... Così da una parte il giudizio è ormai strettamente legato all'opera espiatrice del Servo di Dio; dall'altra il verdetto che sarà pronunciato dal Figlio dell'uomo si fonda sull'attitudine degli uomini verso i loro simili, nella persona dei quali Gesù, il Figlio dell'uomo, è presente... Chi giudicherà è Gesù, insieme uomo incarnato, Servo di Dio sofferente in modo sostitutivo e « uomo futuro » (23).

Il « figlio dell'uomo » celeste, insomma, si fa uomo tra gli uomini, accogliendo la loro parola, soffrendo per essi fino alla morte, chiamandoli a sé finché essi stessi siano fatti « nuovi »: lui che « è venuto a cercare e salvare ciò che era perduto » (24).

Dato che il Titolo di Ebed Jahvè allude all'opera terrestre e quello di Figlio dell'uomo accenna alla preesistenza, incarnazione, opera escatologica di Gesù, ci resta ora da esaminare come si individui nel N.T. la presenza di Gesù ai suoi e al mondo nell'oggi.

Questa presenza viene espressa nella nozione di Kyrios-Signore, che molto presto assume a significare la fede nel Cristo risorto (cfr. Paolo I Cor. 12, 3). Infatti « il titolo di "Signore" esprime meglio di ogni altro il fatto che il Cristo è stato elevato alla destra di Dio e che nella sua qualità di glorificato intercede attualmente per gli uomini... » (25). Così « quando i primi cristiani davano a Gesù il titolo di kyrios, proclamavano con ciò che egli non appartiene solo al passato della Storia della Salvezza, che, ancora, egli è non solo l'oggetto di una attesa futura, ma è anche una mente per gli uomini... » (25). E' racchiusa in questa nozione, che non risale a Gesù stesso, « una chiarificazione dell'opera e della persona di Gesù che implica la fede nella sua resurrezione » (26). E così « sia la sua opera espiatoria che il suo ritorno glorioso sono visti alla luce della trionfante convinzione che già oggi Cristo esercita la sovranità, anche se non lo fa che in modo invisibile, anche se solo i credenti lo sanno, anche se i pagani credono che vi sono altri

kyrioi che si disputano la Signoria del mondo » (27).

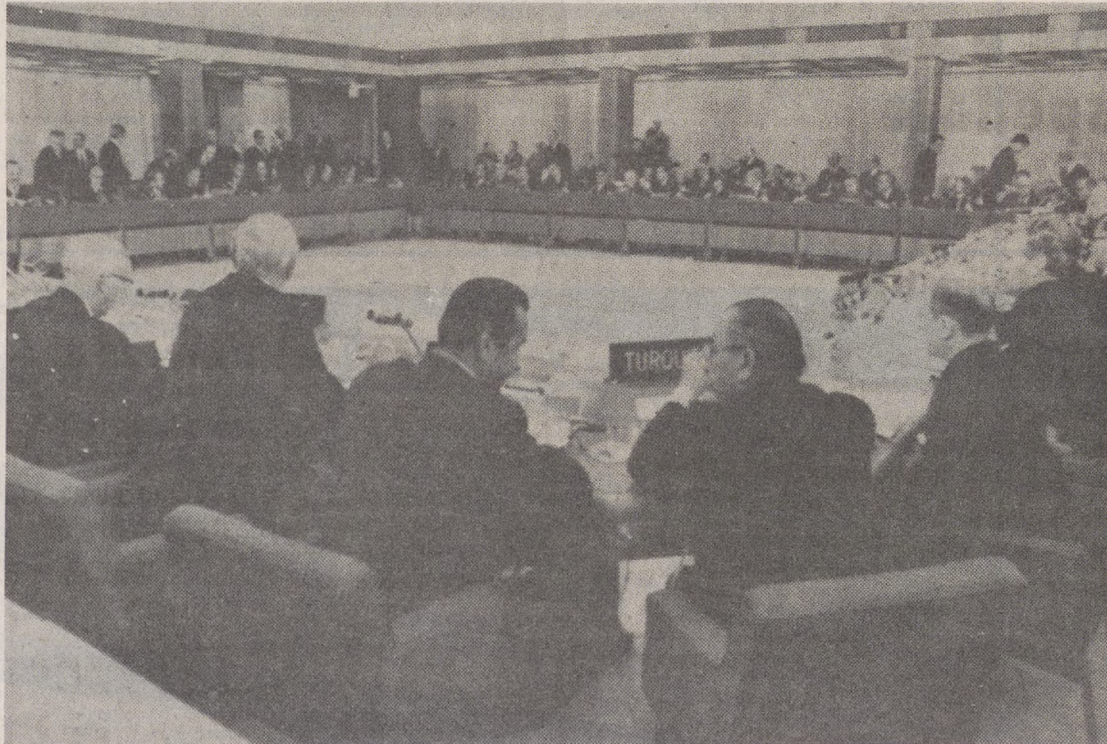
Per tornare, dopo tanto, a Phil. 2, 5-11, Cullmann osserva che « l'inno tutto intero culmina in questa stessa confessione di fede » (28): « Gesù è il Signore ».

« Gesù è già all'inizio "nella forma di Dio": ma poiché non ha strappato con la violenza l'eguaglianza con Dio (29), questa eguaglianza gli è stata data da Dio in ragione della sua obbedienza fino alla morte della Croce... Questa elevazione fino all'eguaglianza con Dio si manifesta col fatto che Dio gli accorda ormai il nome che è sopra di ogni nome, precisamente quello di Kyrios » (30). Questa signoria che si estende a tutto il cosmo, e ha il suo centro nella Chiesa di cui particolarmente Cristo è il capo (31), si estende fino al ritorno glorioso del Signore: « dopo la vittoriosa finale riportata dal Figlio, questi "rimetterà il regno a Dio, il Padre" come dice l'apostolo (I Cor. 15, 24) » (32) finché « Dio sia tutto in tutte le cose » (I Cor. 15, 28).

Abbiamo brevemente schizzato alcune prospettive che emergono dal libro di Cullmann in risposta a quell'iniziale domanda « Chi è il Cristo? », colta nei modi secondo cui è posta e trova risposta nel N.T. Ci pare giunto il momento di trarre alcune conclusioni.

« Se cerchiamo ora di tirare fuori i tratti essenziali comuni a tutta la Cristologia del N.T., bisogna menzionare in primo luogo questa visione di una cristologia tutta comandata dalla Storia della Salvezza. Qualunque sia la funzione particolare che è inquadrata, l'identità del Cristo preesistente, presente o venturo con Gesù di Nazareth, non è assicurata che quando si riconosce nel Cristo il centro della Rivelazione » (33). Ora « questa visione di una Cristologia comandata dalla Storia della Salvezza, che ci conduce dalla creazione alla pienezza, al compimento di tutte le cose nella sua Creazione, passando per la riconciliazione sulla Croce e il Regno invisibile e presente del Cristo, è dominata da due aspetti essenziali...: da una parte il principio della sostituzione (34), secondo cui tutta questa storia si svolge: dall'altra l'idea di Dio che si comunica egli stesso, l'idea della Rivelazione che riunisce tra loro le diverse fasi della storia della Salvezza così che il Cristo mediatore può essere posto sullo stesso piano di Gesù di Nazareth riconciliante il mondo per la sua croce » (35).

Questo mi pare ci riveli il Cullmann attento, come sempre, a riaffermare la storicità dell'accadimento salvifico e la sua ineludibile dimensione temporale. Togliete il Cristo da un « quadro » di storia della Salvezza da prendere sul serio nella sua duplice dimensione storico-empirica e profetica (36), e ci si ritrova in un « docetismo » secondo cui « Gesù diverrebbe un principio filosofico religioso e la sua vita storica non sarebbe altro che un travestimento mitologico » (37). E' la « polemica » di Cullmann contro, ad es., le posizioni di Bultmann per il quale « Cristo appare non come centro, ma come fine del tempo » e assumerebbe primaria importanza la « temporalità della nostra esistenza escatologica in senso esistenzialistico, come « esiste-



La Grecia non fa più parte del Consiglio d'Europa. La dignità umana ha prevalso sulle preoccupazioni strategiche della Nato, e fascismo, torture, metodi antidemocratici sono stati respinti.

re in sempre nuove decisioni » (38).

Ma è anche, un poco, una « polemica » contro i cattolici tacciati di aver troppo trascurato, praticamente, la dimensione storica del Cristo. « Fino ad oggi - osserva Cullmann - il monofisismo domina il pensiero religioso del cattolico medio, a dispetto della sua condanna ufficiale. Anche terminologicamente non si fa più alcuna distinzione fra Dio e Gesù. Ci si domanda con ragione se il bisogno della venerazione mariana non si sia sviluppato così vivacemente presso i cattolici perché Gesù stesso, per questa confusione, s'è allontanato dal credente » (39). Questa osservazione Cullmann la porta entro una discussione sui rischi provenienti dall'abbandono della prospettiva storico-salvifica a favore di categorie greche (natura, sostanza...) nell'inquadramento della persona e dell'opera di Cristo. « Se confusioni posteriori fra Padre e Figlio... sono totalmente estranee al Cristianesimo primitivo, è precisamente perché questo ha per tema centrale la storia della Salvezza » (40).

E se si possono « rimproverare » a Cullmann certe carenze di analisi e anche - forse soprattutto - di impostazione (41), resta per noi estremamente importante educarci a meditare il Mistero di Dio nella sua globalità non meno che nelle singole determinazioni storiche secondo cui si è sviluppato, soffermandoci particolarmente sul Cristo in cui Dio ci si è pienamente rivelato (cfr. Ebr. 1, 1 ss). Ogni singola determinazione, atto e parola, di ciò che Dio ha compiuto per l'uomo, soprattutto mediante il suo figlio, deve sollecitarci ad una meditazione che approfondisce la fede, rendendoci più docili e solleciti per il compimento della nostra vocazione cristiana ».

« La contemplazione cristiana - scrive Balthasar, anche se in diverso contesto - trova in ciascuna di queste situazioni - si allude alle situazioni cristologiche che pur nel-

la loro individualità storica si aprono ad un "contenuto" di significato e di riferimento" infinito - dal materiale inesauribile, e dal punto di vista teologico hanno perfettamente ragione quei santi che dedicano parecchi anni, o addirittura tutta la vita, alla meditazione di un singolo mistero della vita del Signore » (42).

Tutto questo nella consapevolezza, sempre rinnovata, che « quanto concerne l'individuo, presuppone sempre, come sfondo, l'intera storia della Salvezza » (43).

« Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose che sono in alto, dove Cristo siede alla destra di Dio. Pensate a ciò che è in alto e non alle cose che sono sulla terra. Voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando comparirà Cristo, nostra vita, anche voi apparirete allora con Lui nella gloria » (Cfr. Col. 3, 1-4).

Paolo Bettolo

NOTE

(1) « Lo scandalo della fede del Cristianesimo primitivo non si esprime mai in modo così vigoroso come nell'affermazione che l'unicità storica degli avvenimenti degli anni 1-30 significa per la salvezza né più né meno che "una volta per tutte", cioè che l'avvenimento centrale di Cristo è insieme "fatto storico banalmente unico" e "decisivo, unico, per la salvezza di tutti gli uomini e di tutti i tempi". CULLMANN, Cristo e il Tempo, C.S.R. Mulino, pp. 152 ».

(2) Cfr. CULLMANN, Christologie du N. T., Delachaux et Niestlé, pp. 11. Del volume è prossima la traduzione italiana nella C.S.R. del Mulino.

(3) Christ. pp. 285.

(4) Christ. pp. 12.

(5) Christ. pp. 277.

(6) Ivi.

(7) Si scorrono per questo problema del Cristo storico i capitoli della Christ. relativi a Gesù servo sofferente di Jahvé, Figlio dell'uomo, Figlio di Dio... Cfr. anche BENOIT, La divinità di Gesù Cristo nei sinottici, in *Esegesi e Teologia* ed. Paoline, ad es. pp. 107. « Io studio leale dei sinottici porta sempre più i critici a riconoscere l'autenticità delle parole e delle azioni che essi attribuiscono a Gesù »; o ancora BENOIT, Il Metodo della storia delle forme, in op. cit., pp. 47 ».

(8) BENOIT, La divinità... p. 133; vedi anche CULLMANN, Cristo e il Tempo, cit. pp. 161 ss. « Il passato della Storia della Salvezza e il suo rapporto con l'avvenimento centrale di Cristo, ove, sul rapporto dialettico fra A. e N.T.: « l'avvenimento centrale di Cristo viene illuminato a sua volta dalla preparazione veterotestamentaria dopo che questa ha ricevuto la sua luce da quel centro » pp. 167 ».

(9) Christ. 276.

(10) Clemente Romano I Cor., 16 1-2 cit. in CERFAUX, Cristo nella Teologia di S. Paolo, A.V.E. pp. 320.

(11) Christ. pp. 153.

(12) Christ. pp. 150. L'analisi di



Pensare al Natale ci pone di fronte all'umanità del Cristo. I testi liturgici ci fanno ascoltare la voce dell'esperienza che di Lui hanno avuta gli evangelisti e la Chiesa primitiva. Questo giorno è occasione per rivivere certe realtà e gli « inizi » nella proiezione di un mistero che ci accompagna fino al tempo in cui l'umanità e la divinità del Cristo e nostra saranno un'esperienza totale.

Phil. 2,5-11 ricorre nella Christ. a proposito di Gesù « Servo sofferente di Jahvé a p. 69; di Gesù « Figlio dell'uomo » pp. 150-156; di Gesù Kyrios - Signore - l'unico fra questi titoli che secondo l'analisi del Cullmann non si deve far rimontare a Gesù stesso - a pag. 186 - Sull'importanza di quest'inno, probabilmente pre-paolino - cfr. Christ. p. 69 « antico salmo della comunità », cfr. Cerfaux, op. cit. p. 316: « L'ode riassume tutta la teologia cristologica dell'Apostolo ». Comparando, esemplificativamente, l'esegesi cullmanniana di Phil. 2,5-11 con quella data da Cerfaux op. cit. pp. 315-332 si può notare: ad es. l'esclusione, da parte di Cerfaux, della nozione di Figlio dell'uomo dall'inno (« ...non esiste motivo di interesse... di introdurre direttamente o sullo sfondo delle speculazioni più o meno mitologiche sulla caduta degli angeli, la caduta del primo uomo, le tentazioni di Cristo o il mito ironico... » p. 322 n. 48), in una più forte sottolineatura del contrasto implicito nella figura del Servo di Dio: l'abbassamento fino ad essere « abbandonato alla morte » e la glorificazione (« Per questo egli eredita sudditi numerosi e diventerà le spoglie dei forti... ») per cui « Il servo di Dio » svolge la funzione che Dio si riservava... (pag. 319). Notiamo che l'esistere « nella

forma di Dio » che, con allusione alla preesistenza, Cullmann spiega in riferimento a Gesù Figlio dell'uomo - vedi più oltre n. 20 - Cerfaux lo riconnette ad una esplicitazione « dell'idea che il Servo è un essere divino »: « nello stesso Isaia il Servo non sorge bruscamente nella sfera celeste. E su questo « esistere nella forma di Dio » ci è dato di cogliere una seconda diversità di lettura. Per Cullmann infatti « la morfè - forma - di Phil. 2, 6 si rapporta strettamente all'idea espressa da eicon - immagine, Gen. 1, 26 a proposito di Adamo. ...Ma allora il v. 6 non evoca la "natura" divina di Gesù, ma l'immagine di Dio che Gesù ha rappresentato fin dall'inizio. E ci troviamo così nel dominio delle concezioni dell'uomo Celeste, che solo compie la missione confidata all'uomo di essere immagine di Dio » (Christ. 152). Contro questa interpretazione - in cui per me resta ambigua la posizione dell'uomo celeste per rapporto a Dio: cfr. p. 156 ove Cullmann dice « secondo Phil. 2, 6 ss. Gesù ha posseduto la divinità fin dall'inizio, nella sua preesistenza come uomo celeste, divino ». Cerfaux traduce il passo: « possedendo - Gesù - la sua esistenza reale nella "forma" di Dio » (324); e spiega: « Cristo fuori della sua umanità non ha altro modo d'essere se non in un modo d'essere divino. Egli ha il suo essere in Dio e Dio a Lui dà d'essere come Dio, in eguaglianza con Dio... » (325 - La discussione sul senso di morfè, p. 333 »).

Emerge da questi esempi una diversità di lettura che forse va anche addebitata, in parte, ad una diversità di « principi filosofici e teo-

logici » fra cattolici e protestanti, che possono in qualche misura guidare la lettura. Vedi su questo quanto dice Benoit, Il Metodo... cit. p. 58 ».

« Ma per noi cattolici... » (13) Cui tale titolo fa allusione diretta esprimendo la sofferenza sostitutiva di un'innocente per i peccati di tutti - v. Isaia 42, 1-4; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13; 53, 12. Per l'idea di sostituzione, centrale per Cullmann per l'interpretazione della Storia della Salvezza, e che egli così esprime: l'elezione di una minoranza per la redenzione della totalità, v. Cristo e il Tempo, p. 143 ».

(14) Christ. p. 72.

(15) Contro Cerfaux, op. cit. cfr. n. 12.

(16) Christ. p. 73.

(17) Si ricordi la n. 7.

(18) Christ. p. 118.

(19) Christ. p. 139.

(20) Christ. p. 140; è utile ricordare che il Figlio dell'uomo viene « sulle nubi del Cielo » e s'avanza fino « all'Antico dei giorni » che « gli conferì potere, maestà e regno, sì che tutti i popoli, le nazioni e le genti di ogni lingua lo servivano... » Dan. 7, 13 »; cfr. Mc. 14, 62 par. - Benoit (La divinità... cit. p. 135) osserva che (dichiarandosi figlio dell'uomo) Gesù « dichiarava di essere fin dal presente quel personaggio di origine celeste e dotato di poteri divini, dicendo, per es., che « Il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati » (Mt. 2, 10).

(21) Christ. p. 134.

(22) Christ. p. 136.

(23) Christ. p. 136 s.

(24) Lc. 19, 10; cfr. ancora Benoit. La divinità cit. p. 135 - Cullmann Christ; p. 141.

(25) Christ. p. 169.

(26) Christ. p. 201.

(27) Christ. p. 187.

(28) Christ. p. 188.

(29) Come tentò Adamo: Lui che pure era stato creato ad immagine di Dio; per l'interpretazione, controversa, n. 12.

(30) Christ. pp. 188: Kyrios è traduzione greca di Adonai che « è il nome di Dio stesso ».

(31) Per il rapporto « tempo della Chiesa » - « tempo della regalità di Cristo », che per Cullmann « coincidono esattamente » p. 196, e per i modi secondo cui Gesù è « simultaneamente » signore del mondo e della Chiesa: cfr. p. 194 ».

(32) Christ. p. 195.

(33) Christ. p. 283.

(34) Cfr. n. 13.

(35) Christ. p. 284.

(36) Cfr. Cristo e il tempo, cit. p. 120 ss.: « Il rapporto fra Storia e profetia ».

(37) Christ. p. 283.

(38) Cristo e il tempo, cit. p. 17.

(39) Christ. p. 266 n. 1.

(40) Christ. p. 266 ss.

(41) Cfr. n. 12 e, ad es. le conclusioni di ULIANICH ad introduzione di « Cristo e il Tempo », cit. VII - LXXXIII, massime LXXV, v. ad es. le citazioni da Bavaud, pp. LXX, « si può davvero ridurre il mistero di Gesù a questa spiegazione meramente funzionale? », che mira a discutere la « esclusione » cullmanniana di ogni considerazione « ontologica » del Cristo. Cullmann avverte e si difende, in parte, da queste critiche ad es. in « Il Mistero della Redenzione nella storia » CSR Mulino, p. 3, con il rimando.

(42) VON BALTHASAR, Teologia della Storia, Morcelliana, p. 55; è interessante la lettura di questo saggio per percepire certe distanze fra riflessioni cattoliche e cullmanniane.

(43) Cristo e il tempo p. 253; ivi, p. 254, la discussione che inquadra il brano paolino in seguito riportato nel rapporto Cristo-singolo fedele, in un orizzonte di storia della salvezza.

Che cosa sia « Sette Giorni » non potremmo dirlo in uno slogan pubblicitario. Ma questo non significa che non abbiamo bisogno di pubblicità, per il fatto semplicissimo che abbiamo bisogno dei nostri lettori. Infatti non ci interessa definire in astratto la natura dell'impegno giornalistico di « Sette Giorni ».

Ci interessa però che esso sia effettivamente utile in questo tempo. E' chiaro che la sua stessa esistenza dipende da una « domanda » sufficiente: altrimenti è lecito dubitare della sua stessa utilità. E questa « domanda » che garantisce l'autonomia e diciamo pure la libertà del nostro lavoro: che certo non è e non vuole essere una libertà incondizionata e perciò arbitraria. Ma si sforza di superare costantemente i suoi limiti.

In questo sforzo di offrire un prodotto migliore si inserisce anche l'« incentivo » che abbiamo pensato per i nostri abbonati: l'apporto di uno strumento di lavoro molto tradizionale, con qualche aggiunta originale.

L'agenda di « Sette Giorni » ha una caratteristica che la distingue dalle agende normalmente in commercio: le sintesi dei principali fatti e avvenimenti che ogni giorno del 1970 porterà riferiti allo stesso giorno del 1969. Ha 480 pagine a due colori, il formato è 17x24 centimetri.

Settimanale diretto da Ruggero Orfei,
Condirettore Piero Pratesi.

SETTE GIORNI

in Italia e nel mondo

Abbonamento annuale per l'Italia lire 6.000,
per l'estero lire 12.000 (comprensivi dell'agenda);
semestrale per l'Italia lire 3.500.
Redazione e amministrazione: Via della Colonna Antonina 52
00186 Roma - telefono 674.882/640.170.
Versamenti da effettuarsi sul c.c.p. N. 1/52859.
Esce ogni venerdì.
Una copia lire 150.

Lo stile fucino

Roma, 29 novembre 1969.

Cari amici,

questa mia lettera a voi prende spunto dalla comunicazione che mi invia il circolo di Roma già da me frequentato fino a due anni fa circa, con cui si invitano gli "ex" ad un incontro con i più giovani di loro. Mi è stato anche inviato molto gentilmente "Ricerca". Ma desidero subito arrivare alla causa della mia lettera.

Lo stile fucino, a quanto ho potuto osservare, non è cambiato in niente: la lettera ciclostilata è sul tono di quelle che anch'io ho avuto occasione di inviare quando ero incaricata, e "Ricerca", per quanto divenuta "una dignitosissima rivista" (causa forse il nuovo formato?) continua a non farsi leggere. Ed è proprio a questo scopo che ho voluto leggere con la maggiore attenzione di cui sono stata capace l'articolo di G. Benzioni sul "Congresso come fatto di cronaca".

Primo appunto all'articolo: Giovanni Benzioni, scrive il suo articolo con lo stile delle tesi di laurea, tipiche sono le citazioni dei giornali (per esempio G. Obici in "Paese Sera", 30-8) e le note in fondo all'articolo. Non mi si risponda che queste sono osservazioni troppo marginali, e che si deve badare alla sostanza: un giornale è un giornale, qualunque sia la sua ispirazione, qualunque sia o non sia il suo colore. Con ciò voglio dire che uno studente universitario che scrive un articolo è prima un giornalista che universitario (non so se da quando ho perso i contatti con Giovanni, questo si sia laureato: in tal caso scuse e congratulazioni) quindi se vuole far apprezzare i suoi articoli, potrebbe assumere uno stile più comunemente giornalistico.

Secondo punto: lo scrivente afferma nello stesso articolo che dalla F.U.C.I. si è posto il problema dell'"informazione", "... informazione che sempre più si identifica con il nostro mondo, il nostro campo di azione giornalistico".

Bene, benissimo, ma cosa fa la F.U.C.I. per informarci del mondo in cui viviamo? Devo forse dare ragione a Vittorio Zucconi quando definisce la F.U.C.I. "Federazione di élite, (che) anche nei momenti migliori ha trovato difficoltà ad espandersi verso la base studentesca, e adesso ha abbandonato il tentativo di cimentarsi nell'analisi del rapporto 'università-società' monopolio della contestazione?".

Vi assicuro che, anche se questa è la sola affermazione giusta in tutto il reportage di Zucconi, molte volte quando frequentavo la F.U.C.I., ho avuto anch'io questo senso di "élite", di gente che si riunisce alla sera con la mente ancora abbastanza fresca, nonostante l'onere delle lezioni e dello studio per parlare di problemi teologici, di commissioni preparatorie al Congresso Nazionale, al quale poi non potevo partecipare per la cronica e tipica dello studente mancanza di fondi, o per parlare della preparazione alla settimana teologica di Camaldoli.

Ed ero presente quando per le primissime volte si cominciò a parlare di Movimento Studentesco, quando noi fucini andavamo in gruppetti alle as-

semblee col timore di essere identificati per quali eravamo, e cioè universitari cattolici, quando alcuni di noi erano riusciti ad inserirsi nel "Movimento", senza per altro potervi durare a lungo per molte, comprensibili ragioni. E la F.U.C.I., chi vi era non può negarlo, attraversò allora una fase di sbandamento sensibile.

Ma, e qui concludo, questa crisi di sbandamento fu prodotta da un fattore fondamentale: la mancanza di umanità, di apertura vera e sincera.

C'era, e numeroso, il gruppo, c'erano le premesse culturali, non vi era, e fortunatamente non vi è colorazione partitica, ma mancava una vera unità, quella fondata sull'amicizia profonda, anche se la F.U.C.I. è "maturazione comune di gruppi universitari che cercano di realizzare una vita cristiana e che nelle vicende quotidiane cercano ... 'orientamenti comuni' ..." come affermano i presidenti nazionali nella loro risposta a Zucconi.

Manca, in fondo nella F.U.C.I. una reale apertura, una reale volontà di espandersi a tutti i livelli, cosa che non è mai stata realizzata non solo perché i fucini sono cattolici, perché in fondo non viviamo né in un paese prevalentemente ateo né protestante.

Tanti ragazzi ho visto che venivano per qualche tempo, magari a sentire un particolare corso di teologia, ma pochi sono restati perché avevano trovato persone amiche, forse quello che più cerchiamo in questa società così rumorosa e frastornata. Ed altre persone ho visto che, divenute amiche, continuavano a vedersi ma non più nell'ambito del circolo.

Queste ultime righe sono l'essenziale del mio discorso, ma tengo a precisare che tutte queste cose le avevo dette a mio tempo nel circolo.

Ringrazio sentitamente per l'attenzione che mi si vorrà prestare e per l'improbabile ospitalità che mi si vorrà dare su "Ricerca", ma gradirei comunque una vostra risposta. Con i migliori saluti.

Donatella Peterlin

Difficile tentare una risposta a questa lettera che pure ci interpella tanto direttamente, e infatti questa non vuole essere una risposta ma solo una serie di brevi riflessioni su qualcuno dei numerosi problemi che emergono dalla lettera nella speranza che altri vogliano riprendere e continuare il discorso su "Ricerca" e sulla F.U.C.I. Mi pare che un primo problema sia quello dello stile del giornale. E mi pare più che fondata la richiesta anche a "Ricerca" di uno stile giornalistico e non possiamo che ringraziare tutti coloro che costantemente ci richiamano alla semplicità, alla comprensibilità, al rifiuto del preziosismo dello sfoggio inutile di erudizione, o anche solo di un discorso troppo specializzato visto che «Ricerca» non è una rivista scientifica (però non è neanche solo un quotidiano di informazione!).

L'unico dubbio è sul riferimento specifico: le note nella rassegna stampa di Benzioni erano forse l'unico modo (che voleva essere indicativo di un metodo diverso da quello cui ci abitua la prassi giornalistica e che si tentava di documentare nell'articolo) per dare al lettore la possibilità di com-

prensione e di verifica, visto che non si poteva dare per scontata la lettura di tutti i giornali.

Su un secondo problema molto più ampio che investe la vita, le tensioni e le finalità di un gruppo fucino vorrei solo dire del problema «dell'amicizia» anche perché è uno di quelli di cui più si sente parlare.

Premetto che ho una esperienza diversa e che per me (come spero per molti altri) il gruppo fucino è stato luogo privilegiato di conoscenze e di amicizie. Tuttavia anche se il desiderio di nuove conoscenze e il rifiuto della solitudine può essere inizialmente una motivazione giustificata e forse anche l'unica, non si può andare in un gruppo che dovrebbe porsi delle finalità oggettive (vale a dire un gruppo che realizza un'esperienza ecclesiale) solo per cercare amicizia. L'amicizia è una cosa preziosa, che ha molte sfumature e profondità, e che il più delle volte nasce dalla fatica del lavoro comune (anche se diversificato) non dall'immediatezza delle esigenze individuali.

E può anche diventare, senza scandalo per nessuno, un

a mio avviso non sempre si distinguono problemi vitali (lotte operaie, studentesche, la casa, ecc.) da altri che lo sono meno (Regioni, per es. nel vostro editoriale ultimo): i nostalgici delle "chiesette alpine", dei "crocefissi" e della dimensione "meno politica" in realtà mascherano intenti di conservazione e di abulia che trovano molto sensibili tanti sedicenti cattolici. Essere cristiano significa realizzare pienamente l'uomo, e come può dirsi uomo chi finge di ignorare tanti fatti che lo circondano per rifugiarsi in una problematica ecclesiale che, se avulsa dalla realtà, è sterile, a mio parere.

Può darsi che la didascalia su Ho Chi Minh sia apparsa superficiale e parziale (ma chi è imparziale? chi giustifica le atrocità USA in Vietnam contrapponendo le "persecuzioni" ai cattolici del Nord-Vietnam, che — guarda caso — fiancheggiavano il regime coloniale francese ufficialmente e sostengono poi Diem, Ky e Van Thieu e la politica Johnson-Nixon?): credo però che volesse soprattutto stimolare ad una riflessione più che offrire una difficile valutazione complessiva.

Basta che alla marea si unisca il vento contrario, e Venezia va tutta sott'acqua. Proprio nell'epoca della scienza e della tec-



qualcosa che va al di là (almeno quanto ai limiti di tempo e di spazio) del gruppo nel quale è sorto.

m. g.

"Ricerca," di chiarezza

San Remo, 30 novembre 1969
Cari amici di "Ricerca",

era da un po' di tempo che volevo scrivervi per fare alcune osservazioni sul nostro giornale, ma solo ora trovo un attimo di concentrazione. A spingermi a farlo sono stati due scritti apparsi sull'ultimo numero di "Ricerca": il primo è l'articolo di Bruni sulle lotte operaie, il secondo sono le proteste per la didascalia su Ho Chi Minh.

Devo dire che ho apprezzato molto l'articolo di Bruni per la sua chiarezza, oltre che per il fatto di essere indice di una linea politica che mi trova abbastanza consenziente. Approvo senza mezzi termini il fatto che "Ricerca" affronti una problematica politica, anche se

Un'ultima cosa, dopo queste poche idee slegate: vorrei che faceste uno sforzo di maggior chiarezza negli articoli (pochi ritengo siano in grado di leggere senza fatica articoli come quello di Marisa Nunzella, o certi interventi dei presidenti centrali o di Bertani e altri): forse a forza di discutere tra voi e con persone competenti vi siete fatti un linguaggio da iniziati; ma certe cose devono essere dette in maniera semplice perché possano essere trasmesse a tutti, poiché si tratta di problemi che devono interessare tutti.

Ho avuto l'esperienza personale di un amico che, dopo aver frequentato un po' voi del Centro (lo dico senza polemica...) è tornato in provincia e parla in maniera sempre più incomprensibile, salvo per pochi di noi suoi amici che abbiamo in tasca un vocabolario di idio-neo...

Scherzo, naturalmente, ma c'è un fondo di vero: e si pagano certe letture di linguaggio quando si cerca di farci capire dalla gente semplice, e ci si sente... nel deserto.

Scusate il breve sfogo, vi saluto con simpatia.

Paolo Pisa

nica onnipotenti si rischiano gravi distruzioni per interessi economici privati e per mancanza di volontà politica.

La storia e il suo insegnamento

(continua da pag. 1)

successi, questi rimarranno precari! Ma d'altro canto: l'elaborazione giuridico-politica non potrà mai andare disgiunta da quella storiografica; potrà riuscire vigorosa, solo nei limiti in cui metterà radici profonde nella storia del passato, proponendosi e imponendosi come istanza di revisione storiografica. Poiché, senza questo, non riuscirebbe mai a intaccare e rinnovare il costume e le sue valutazioni! Ciò che le occorre, è anzitutto di sapersi imporre seriamente alla riflessione storica.

Le direzioni, in cui i giovani sono chiamati a operare, sono dunque molteplici, correlative e inscindibili: non è da prender sul serio un'azione reale, che non sia sostenuta da una adeguata elaborazione ideale.

Stiamo per giungere al punto; ma vi sono ancora cause d'incomprensione, con cui dobbiamo far i conti. D'accordo — vi sarà chi risponde — sulla necessità di quest'elaborazione, ma essa: a) perderebbe vigore e significato, quando dovesse aver luogo nel chiuso, accompagnata dalla attualità dell'impegno reale e del relativo rischio; e b) è opera non della scuola, ma di singoli o di gruppi, che si sentono chiamati a riflettere liberamente, fuori dalle istituzioni esistenti! Viene così ribadito, per molti, il singolare senso di **frattura**, che la contestazione produce; e, se la società rimane sotto accusa, la scuola a sua volta vien relegata nel limbo di una presunta inettitudine, da cui sarebbe affetta costituzionalmente, a contribuire al rinnovamento. Essa non potrebbe far altro, che « condizionare al sistema »! Poiché il tipo

dell'insegnamento storico, che vi si impartisce, deve svolgersi sulla falsariga delle idee storiografiche accolte.

Questa incomprensione è fenomeno assai grave, che mette a repentaglio precisamente l'attitudine della contestazione a inserirsi davvero nella storia umana; e la sua gravità è accresciuta dal fatto, che secondo le statistiche una metà, circa, degli studenti universitari è destinata a svolgere in futuro nelle scuole l'opera sua!

La scuola è davvero « costretta » a seguire le idee dominanti nella società? Le cose sin qui dette chiariscono, in primo luogo, che la « costrizione », di cui può trattarsi, ha quanto meno due aspetti molto diversi: l'uno di essi **reale**, ma l'altro **culturale**. E gli studenti, poiché hanno esperienze dirette e recenti di ciò che sia la scuola, non dovrebbero aver difficoltà a comprendere, che il secondo prevale di gran lunga sul primo: non si può, per esempio, insegnare sistematicamente la storia sotto un'angolatura pacifista, non perché sia lo Stato a proibirlo, ma perché non esiste tuttora una elaborazione storiografica sufficientemente approfondita e verificata, capace di rendere efficace e coerente questo insegnamento.

Ma c'è di più. A chi obiettasse, che tutto ciò verrà col tempo, e che la contestazione deve anzitutto attestarsi, si dovrebbe far osservare che ogni movimento rinnovatore ha caratteri suoi, per i quali si differenzia da quelli che lo precedettero. Anche la contestazione, nei limiti in cui le riuscirà di rendersi socialmente feconda, non sarà stata soltanto una ennesima rivoluzione umana; sarà stata anche diversa da tutte le precedenti. Ebbene: a costo di contrariare le vedute di qualche contestatore non abbastanza riflessivo, si deve osserva-

re che l'originalità della attuale contestazione è, in ultima analisi, di tipo schiettamente **didattico**.

L'esempio del pacifismo ci aiuterà ancora a dimostrarlo. Il maestro, certo, comincia col narrare occasionalmente ai suoi fanciulli gli orrori delle guerre, il modo in cui il diritto e la vita stessa dei singoli, anche i più innocenti, vi sono calpestati. Ma poi? Tali racconti, e il sentire che li accompagna, rimangono relegati fra le cose poetiche, nobili, ma incapaci di opporsi alla « storia », che le schiaccia. Ora, la « storia » di cui si tratta è appunto quella, che ha per effetto ultimo il « sistema », contro cui la contestazione si leva, in tutti i Paesi del mondo. Proprio quel « sistema », nei confronti del quale la scuola appare succube.

E' chiara la ragione: la scuola cessa, oltre un certo punto, di esser genuina, invece di accompagnare schiettamente la formazione della persona con i suoi insegnamenti, interrompe questo lavoro, si pone al seguito del pensiero storiografico tradizionale, e diviene l'imbonitore delle idee in esso accolte.

La scuola supplisce allora, alla genuinità perduta, con una « arte didattica », il cui concetto stesso non può far a meno di apparire subdolo; con un inganno, insomma, destinato a « condizionare al sistema ». Quando, però, la contestazione denuncia quest'« arte » come intrinsecamente menzognera, ciò che essa delinea e auspica è l'idea di una didattica diversa, non già quella di un diverso « sistema »! La contestazione finirebbe sempre per costruire un « sistema », non migliore di quelli contestati, se accantonasse il problema didattico, riserbando per un tempo successivo: questo problema, è il suo! In altri termini: la società e i suoi ordinamenti avranno ces-

sato di comparire come un « sistema » (nel senso spregiativo voluto dalla contestazione), il giorno in cui la scuola sarà schietta, capace di accompagnare davvero la persona del giovane lungo tutta la sua formazione.

La riforma storiografica, che la contestazione implica, non può concepibilmente aver luogo indipendentemente dalle scuole, fuori di esse. Il metro infatti, col quale si auspica che questa riforma misuri gli eventi storici, è quello stesso della formazione della persona. La storiografia tradizionale si presentava alla scuola come un sapere preconco: come l'idea di un mondo di adulti, cui non rimaneva che sottomettersi (didattica **autoritaria**). Ma era poi vero, che il mondo così dipinto fosse, almeno, quello degli adulti? La contestazione risponde negando risolutamente: la scuola così intesa prepara soltanto il giovane a subire quella ulteriore umiliazione, o « alienazione », che sarà per lui il suo inserirsi nel « sistema ». Questo mondo, così delineato dalla scuola (e da essa, di fatto, **costruito** in senso morale), non è neppure un mondo per gli adulti: è semplice imposizione, è una strana macchina che la storia ha prodotta, e che occorre smontare!

Come tutti i rivolgimenti storici, anche la contestazione esagera spesso, per riuscire a sottolineare ciò che le preme. Lasciamo però decantare i suoi concetti: quel che ne rimane, è l'attiva protesta contro una cattiva scuola, contro una falsa didattica. Ed è logico, che quest'ultima appaia superabile soltanto in armonia con un rinnovamento civile, della società stessa; ma il rinnovamento didattico, in questa nuova prospettiva, non può più presentarsi come semplice effetto secondario. Il metro, con cui la nuova

cultura deve esser misurata, è la scuola.

Certo, a nulla varrebbe che un maestro insistesse fino all'ultimo giorno nell'inculcare vedute umanamente genuine, che poi non trovasse riscontro nella realtà: costui avrebbe allevato nella bambagia i suoi discepoli, per poi lasciarli soli nell'affrontare una prova, cui rimarrebbero impreparati. E a che varrebbe, d'altro canto, se egli predicasse loro una contestazione, che rimanesse confinata nella scuola, ove si qualificerebbe come argomentazione astratta e fredda?

Certo, a nulla varrebbe; ma la risposta, logicamente e storicamente corretta, non si può dare ignorando due verità: che nessun rinnovamento reale può attuarsi disgiunto da uno culturale, e che il rinnovamento culturale di cui oggi si tratta, non può concepirsi in altro modo, che come didattico, ossia in funzione della scuola e, anzitutto, per opera sua. Non può trattarsi di costruire in astratto un pensiero storiografico nuovo, sul quale poi la scuola si allinei. Il pensiero che si richiede è quello che la frattura sociale, avvertita dai giovani, definisce in senso metodologico; poiché il problema, che tale pensiero deve risolvere, è precisamente quello posto dalla frattura. Il **metodo**, di questa revisione storiografica, è l'idea stessa della scuola.

E' poi del tutto nuova, questa situazione? A mio avviso, sarebbe strano che la giudicasse tale, quanto meno, chi si professa cristiano. Collocare il banco di prova del pensiero nella scuola stessa, che altro è, se non un chiedere sistematica applicazione per il principio, consistente nel considerare la persona umana come termine di riferimento costante di tutti i nostri concetti?

A. G.

(1) Cfr. Ricerca n. 21, 1969.

editoriale

(continua da pag. 1)

Sono necessarie le iniziative per i giovani. Sono necessari degli spazi di libera sperimentazione. E' necessario l'associazionismo giovanile.

E' necessaria in sostanza una politica della gioventù.

Ma è deleterio intenderla o richiederla come creazione di spazi avulsi dalla realtà, di giardini incantati, in sostanza di ghetti, dove i giovani possano sfogarsi e crearsi delle coscienze tranquille per aver ormai svolto la loro parte, in attesa di essere rapidamente « integrati nel sistema ».

Se un richiamo si deve oggi fare è ad una volontà costante fino allo spasimo nell'affrontare i problemi più urgenti, prendendoci ciascuno le proprie responsabilità, sentendoci coinvolti innanzi tutto come membri della comunità civile, così da non dover più vedere il problema della « Riforma della scuola » sotto la rubrica « Problemi dei giovani ».

E se una certa ci è consentita non vorremmo veder riapparire il vecchio paternalismo educativo neppure nel contesto ecclesiale.

Almeno in questo momento, non vorremmo che per seguire le mode del secolo la Chiesa si mettesse a fare dei discorsi ai giovani; ma che, semmai, sui problemi posti dai giovani coinvolgesse tutta la comunità ecclesiale. m.g.

RICERCA

Direttore: Giovanni Benzone - Condirettore: Angelo Bertani - Resp. di red.: Marisa Nunzella, Gigi Accattoli - Dir. e Amm.: Via della Conciliazione, 4-d Roma (Tel. 655.621 - 561.948). c.c. post. n. 1/11870 intestato a: «Ricerca» - Fuci - Spediz. in abb. post. Gr. II - Tip. «Nova A.G.E.P.» 00186 Roma - Via Giustiniani 15 - Tel. 56.52.62 - Abbonam. semplice L. 2.500, estero 3.000, un numero L. 200, arretrato L. 300. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.